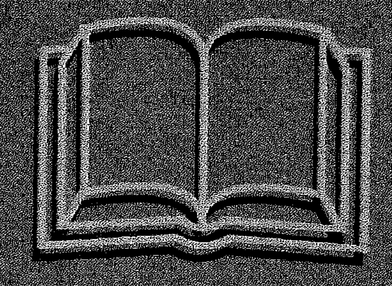
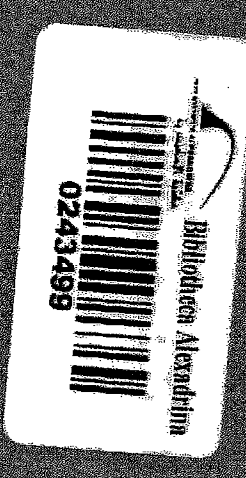
فلسفة الأخلاق



الدكتور مصطفى عبده

الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فلسفة الأخلاق

الطبعة الثانية ــ ١٩٩٩ م

مكتبة مدبولي ـ القاهرة

فلسفة الأخـلاق

دكتور

مصطفى عبده

أستاذ الجماليات بجامعة النيلين

الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة

إهـــداء

إلى الباحثين في دروب الظلمة
عـن أخلاق فاضلة



الإنسان والقيم

خلق الإنسان متديناً ما بين الكاف والنون.
كان الإنسان وكان معه الحق باعتقاده الخاشع،
وكان الإنسان وكان معه الخير بإرادته الخيرية،
وكان الإنسان وكان معه الجمال بإبداعه الرائع،
وقد تلازمت هذه المحاور الثلاثة مع الإنسان
منذ أن كان، ولتلازمها معه كان لا بد لها
أن تتلازم وقد تلازمت، فكان تلازم
القيم الثلاثة الحق والخير والجمال
والإنسان هو الكائن المعتقد بتقوى ورعة
والكائن الأخلاقي بإرادة خيرية
والكائن الإبداعي برهبة جمالية
من خلال خشية في الاعتقاد
وحرية ملتزمة بالأخلاق
وإبداع رائع خاشع

د. مصطفى عبده



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الإنسان المعاصر قلق ومتهور، هائر وجائر، غير مبالي لا شيء يلهمه ولا شيء يحرك كرامته، فلا يستشعر أية وهشة أو تعجب أو حماسة أو أي إجلال، وأصبح ينزلق فوق سطوح الأشياء.

فمهمة الفيلسوف الأخلاقي هو الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق لكي يسترد حاسته الخلقية ليرى القيم ويدرك المعاني ويحس بالجمال.

فمهمة الأخلاق إيقاظ الإحساس بالقيمة الإنسانية العليا لكي تنداح نحو المثل العليا وتريك ما في الإنسان من عنصر سامي ليسمو فوق مستوى الطبيعة من خلال وعي أخلاقي.

وعليه آثرنا طبع هذه الرسالة الأخلاقية كمدخل ضروري لدارس الفلسفة الخلقية ليقف على نظرياتها ومفاهيمها حتى يتسنى للباحثين في دروب الظلمة الاهتداء إلى النور. ويتسنى لنا وضع نظرية جديدة في الأخلاق من خلال التصور الإسلامي للقيم في كتاب جامع بإذن الله تعالى.

د. مصطفى عبده

القاهرة ـ ١٩٩٧م



المقدمة

مقدمة تمهيدية عن مبحث القيم

المقدمة الأولى: مباحث الفلسفة الثلاثة:

١ ـ مبحث الوجود.

٢ ـ نظرية المعرفة.

٣ ـ مبحث القيم.

المقدمة الثانية: صنوف القيم وطبيعتها وعلاقتها ببعضها:

١ ـ صنوف القيم.

٢ ـ طبيعة القيم.

٣ ـ علاقة القيم ببعضها البعض:

١ ـ التوحيد بين الحق والخير.

٢ ـ التوحيد بين الجمال والحق.

٣ ـ التوحيد بين الجمال والخير.

المقدمة الثالثة: مقدمة عن فلسفة الأخلاق.



المقدمة الأولى

مباحث الفلسفة الثلاثة

١ ـ مبحث الوجود انطولوجيا Ontology
٢ ـ نظرية المعرفة ابستمولوجيا Epistemology
٣ ـ مبحث القيم اكسيولوجيا Axiology

[١] ـ مبحث الوجود:

١ ـ البحث في الوجود بما هو موجود على الإطلاق.

٢ ـ البحث في خصائص الوجود العامة لوضع نظرية في طبيعة العالم.

٣ ـ النظر فيما إذا كانت هذه الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقاً، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية، وفيما إذا كان هناك إله أم إذا كان الوجود مادياً صرفاً أو روحانياً خالصاً أو مزاجاً بينهما.

[٢] ـ نظرية المعرفة:

١ ـ البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته.

٢ ـ هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق أم أن مقدرته مثار شك، وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة فما حدود هذه المعرفة، وهل المعرفة ترجيحية أم يقينية؟

٣ ـ ما منابع هذه المعرفة وأدواتها، هل هو العقل أم الحس أو الحدس، وما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها؟

ملحوظة:

ويطلق ما بعد الطبيعة الميتافيزيقا على مبحثي الوجود والمعرفة بمعنى البحث في الوجود من خلال نظرية المعرفة.

[٣] ـ مبحث القيم:

«تعرض للمثل العليا والقيم المطلقة وهي: الحق والخير والجمال من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل، وهل هي مجرد معاني في العقل أم أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها»[١].

وهو مبحث يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه من خلال:

١ ـ الحق المنطق فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم.

٢ ـ الخير الأخلاق المثل العليا التي ينبغي أن تكون عليه تصرفات الإنسان.

٣ ـ الجمال الجمال فيما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل.

---

(١) توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ـ مكتبة النهضة ص ٢٧.

المقدمة الثانية

صنوف القيم وطبيعتها وعلاقتها ببعضها

[١] ـ صنوف القيم:

تقوم الأشياء وتُعد باعتبارها غايات في ذاتها، وقد تقوم باعتبارها وسائل لتحقيق غايات، والمبحث الأول هو الذي يدخل في نطاق البحث الاكسيولوجي الفلسفي. باعتبارها غايات في ذاتها.

وقد صنفها الباحثون إلى ثلاثة صنوف الحق، والخير، الجمال وأضاف البعض التقديس الديني Holiness قيمة رابعة، وقد اختلف الباحثون بصدد القيمة الرابعة، فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم منهم شيلر وأوتو، ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى، كانط وهفونج، ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً هوكنج، ويرى آخرون أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم الثلاثة الحق، والخير، والجمال ونحن مع الرأي الأخير ونرى أن الدين أو الاعتقاد سمة إنسانية لتوجيه الإنسان نحو هذه القيم

الثلاث، إذ تتبلور القيم من خلال التصور الاعتقادي لهذه القيم.

إذ إننا نرى أن الإنسان يسير عبر ثلاثة طرق ومحاور ليترقى من خلال اعتقاد، واختيار، وإبداع. والإنسان هو الكائن الوحيد المعتقد والمختار والمبدع عليه أن يسلك الطريق من خلال:

١ ـ خشية في الاعتقاد بتقوى ورعة من خلال الحق،

٢ ـ وحرية في الاختيار بإرادة خيِّرة من خلال الخير،

٣ ـ وروعة في الإبداع برهبة جلالية من خلال الجمال.

[٢] ـ طبيعة القيم:

القيم صنفان: صنف يتلمس لذاته ويطلب كغاية ويكون مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان، وصنف نسبي ينشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم.

فجمال الزهرة يُقوم لذاته، وقيمة العربة مرهونة بما تؤديه من خدمات. الصنف الأول جمال الزهرة يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية، ويسمى الثاني خدمات العربة بالقيم الخارجية.

وعن الصنف الأول نشأت مشاكل فلسفية في دنيا القيم وهو وحده المعني في بحثنا، لأن ثاني الصنفين يستبعد من الدراسات الفلسفية لأننا نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات.

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم:

أهي صفات عينية للأشياء بمعنى أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها؟، أم هي وضع العقل واختراعه؟

ويرى ولف أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية. وقال آخرون أنها نسبية خالصة مردها إلى الفرد، ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال، وبهذا الاعتبار الثاني النسبي يمتنع وجود حق بالذات لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا، ومثل هذا يقال في الخير والجمال يقول بذلك آير.

ونحن نرى أن القيم ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفاً، إن فيها عنصراً ذاتياً، ولكن مردها إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جميل.

[٣] ـ علاقة القيم ببعضها:

١ ـ التوحيد بين الحق والخير:

وحده بعض الباحثين بين الحق والخير، فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك Logic Of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل العليا، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته.

ولم يرق التوحيد بين الخير والحق عند بعض الباحثين ودعوا إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر، فلا يجوز أن نقول: أن من الخير أن يقال إن الكل أكبر من جزئه أو إن ٢ + ٢ = ٤، أو غيرها من الحقائق التي يستغني فيها عن لفظ الخير حيال هذه الحقائق.

[٢] ـ التوحيد بين الحق والجمال:

اتجه بعض الباحثين إلى التوحيد بين الحق والجمال على أن

وظيفة الفنون أن تحاكي الطبيعة، أكد ذلك أفلاطون بأن الفن تقليد لأشياء طبيعية هي نفسها تحاكي مُثلها، كما وأن الشعر عند أرسطو مرجعه إلى أمور منها غريزية التقليد في الإنسان.

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن الجمال وأن وظيفة الفنان لا تقوم على تقليد الطبيعة ومحاكاتها بل مهمته أن يضيف عليها جمالاً من خياله وتصوراته، وهنا يفترق الفن عن العلم، فغاية العلم اكتشاف الحقيقة، وغاية الفن التعبير عن الجمال.

وأن جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقته للواقع ـ فإن هذا هو معيار الصدق في العلم لا في الفن ـ وإذا كنا ننشد الصدق في الفن فإن هذا الصدق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة، يراد به في الفن صدق التعبير عن شعور فردي سليم، وفن أصيل صادر عن فنان أصيل.

[٣] ـ التوحيد بين الجمال والخير:

وحد بعض الباحثين بين الخير والجمال وهو اتجاه قديم، فقد استخدم اليونانيون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والنُبل الأخلاقي كما أنهم يوحدون بين الكمال والجمال.

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق.

وقد عالج هاربت علم الأخلاق باعتباره فرع من علم الجمال في التوحيد بين الخيرية والجمال.

ويقول رسكن أن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية وشاهداً عليها فحسب بل أنه وحده الكفيل بالتعبير عنها.

ويرى شافتشري أن جوهر الأخلاقية قائم في الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع وحسب الإنسان باحثاً عن فعل الخير وجمال الفضيلة في ذاته، وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتنفر من القبيح.

والإنسان يجب أن يكون نظيفاً لا لأنه يخشى أن يراه الناس أو يشفق أن يرى نفسه قذراً، بل لأن النظافة في ذاتها محببة إلى النفس وكذلك الحال في الفضائل الأخرى.

ومن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والعادات والمعتقدات، ومنهم من اعتبر الفن للفن، فجعل غايته وقفاً على الجمال ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المألوف من نظم الأخلاق ومقتضيات التقاليد وألا يحفلوا بغير الجمال غاية لروائع فنهم.

إلا أننا نجد اتجاهاً آخراً يخضع الفن لمبادىء الأخلاق ومقاييسها ورفضوا الفصل بين الفن والحياة أمثال تولستوي.

«أما أميل زولا فيرى غير ذلك إذ نجده يصور الحياة في أدب مكشوف لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد بل هي رسالة حق وجمال كما يزعم»[١].

---

(١) توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة ـ مكتبة النهضة ص ٣٨.

وفي رأينا أن الشر حقيقة، والشر موجود في الحياة وكذلك القبح وفي تصويره براعة ولكنه لا يرتفع إلى مرتبة الروعة الجمالية. ففي الرأيين المتطرفين تطرف فليس من الجمال وضع قيود من الخارج على الفن، بل بتقيد الفن من خلال قيود الفن نفسه، فليس القيد في كفة والحرية في كفة كما يظن، بل لكل قيد حرياته ولكل حرية قيودها.

ومن هنا نرى أن العلاقة قائمة وينبغي أن تظل قائمة بين الفن والمثل العليا ومبادئها المطلقة، ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ويظل في نفس الوقت في اتصال دائم بمبادىء الأخلاق العامة وقيمتها المطلقة، فهناك علاقة خفية بين الخير والجمال، ويجب أن تظل خفية حتى لا تكون قيوداً من الخارج بل تظل وتبقى قيوداً داخلية من خلال القيود الإنسانية التي تحدد إنسانيته، فعليه يجب تربية الإنسان تربية إبداعية مُثلى وسامية لكي يكون هو سامياً ومترفعاً عن الدنايا والخطايا، فتنمية الإحساس بالجمال تعين على ترفع الإنسان عن هذه الخطايا. فلا حرمان للإنسان المترفع الذي تعود الحياة على المستويات العليا الرفيعة.

المقدمة الثالثة

مقدمة عن فلسفة الأخلاق

إن كان كثير من فلاسفة الأخلاق تصوروا الأخلاق بصورة علم معياري يحدد السلوك الفاضل وما ينبغي أن يكون، فيجب إضافة فلسفة علمية تفتح أمام الإنسان ملكوت القيم، وإن الحياة الخلقية تفرض على الموجود البشري المشاركة في ملاء الحياة Fulness Of Life والتقبل لكل ما له دلالة والتفتح لكل ما ينطوي على قيمة.

فالإنسان الحديث قلق ومتهور بل أصبح كائناً غير مبالي، لا شيء يلهمه، ولا شيء يحرك كوامن وجوده الباطن، فلا يستشعر أية دهشة، أو تعجب، أو حماسة، أو أي اجلال. وأصبح ينزلق فوق سطوح الأشياء دون أن يفطن إلى خوائه الباطن.

أما الإنسان الأخلاقي والذي نريده أن يكون واعياً بنفسه وما حوله ويتمتع بقوة نفاذة لتذوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة وامتلاء وخصوبة.

ومهمة الفيلسوف الأخلاقي هي الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق

لكي يسترد تلك الحاسة الخلقية ليرى القيم ويدرك المعاني ويحس بالجمال.

فرسالة الأخلاق الحقيقية هي تحويل العالم من المرتبة الطبيعية الصرفة إلى المرتبة الاكسيولوجية الحقيقبة. ومعنى هذا أن الأخلاق تضطلع بمهمة المساهمة في إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان. تماماً كمهمة الفنون في استيقاظ النفوس لترى الجمال الذي هو فينا ومن حولنا ولكننا لا نراه بالألفة والعادة ولأنه يسير معنا في التيار، فلا يحس البشر إلا بالمعاكس لهم في الطريق والمعاكس هو القبيح فلا يرى إلا قبحاً ولا يفعل إلا القبح حتى يصير قبيحاً. وهكذا فمهمة الفنون استيقاظ الفنون لترى الجمال، وكذلك الأخلاق مهمتها إيقاظ الإحساس بالقيم الإنسانية العليا لتنداح نحو المثل العليا في تحقيق إنسانيتها.

والإنسان هو الكائن الوحيد الأخلاقي فليس للحيوانات تصور للماضي ولا استشراق للمستقبل كما هي لدى لإنسان ذلك الموجود الأخلاقي الذي لا يمكن أن يحيا على مستوى الغريزة وحدها لأنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى تجاوز مستوى الحياة الحيوانية الصرفة. ولو إننا نظرنا إلى الموجود البشري هذا في أدنى مستوياته لوجدنا أنه يتمتع بمقدرة خاصة لا نجد لها نظيرا على الإطلاق في كافة مستويات العالم الحيواني وهي القذرة على مراقبة سلوكه والحكم عليه، وهنا ضبط وإشباع وهي عند الحيوان إشباع لشهوات إلا أن الإنسان يُوجد اتزاناً بينهما وهي المسافة الواعية بين الإنسان والحيوان. فلا يأكل ولا يشرب مثله، بل

يقضبي على ضرورة الحيوان بطريقته الإنسانية، وبهذا أحال الإنسان الشهوات إلى رغبات، فقد استحالت شهوة الجوع إلى رغبة في تناول الطعام. لأن الإنسان هو الكائن الإنساني الذي يستطيع أن يستبدل بالنظام الحيوي للحاجات إلى نظاماً خلقياً للقيم. وليس المثل الأعلى الأخلاقي هدفاً معيناً تبلغه الذات مرة واحدة، بل هو يشير إلى سبيل طويل عبر معاناة ترتاده الذات في سعيها المتواصل نحو ضرب من الكمال الخلقي وذلك بمزج الواقع بالمثل الأعلى ويجمع بين مستوى الغريزة ومستوى الضمير.

وليس من الضروري أن يعرف الإنسان ما هو هذا الذي ينبغي أن يكون عليه وإنما حسبه أن يمضي إلى الإمام لكي يحقق من الأفعال ما يضمن له حالته الراهنة، فالحياة الإنسانية الحقيقية تكمن في الشعور بالتعارض القائم بين الكائن الواقعي بنقصه وضعفه والكائن المثالي بكماله وسموه.

فمهمة الأخلاق في تحريك ما في الإنسان من عنصر سامي أو جلالي ليسمو فوق مستوى الطبيعة من خلال وعي أخلاقي.

والإنسان موجود ذات طبيعة انطولوجية وطبيعة اكسيولوجية، وهو موجود قيمي وكائن تقييمي وهو أيضاً كائن أخلاقي الذي لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم. وما كان للإنسان أن يكون موجوداً أخلاقياً إلا لأنه كائن عاقل يملك من الفكر والإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة والتسامي إلى مستوى السلوك الأخلاق الحُر، وما نسميه بالخير أنما هي عملية جهد حُر

يقوم فيها الإنسان بالبحث عن القيم بوصفها غايات. ولا يمكن أن يكون هناك قهر للخير لأن الخيرية لا بد من أن تكون وليدة الحرية.

وللإنسان إمكانية للخير وإمكانية للشر وهو يملك الاختيار في فعل الخير وفي فعل الشر، وربما كانت الحرية هي القوة العظمى للحياة البشرية وفي نفس الوقت الخطر الأعظم الذي تهدده دائماً، وعلى الإنسان أن يعيش دائماً على هذا الخطر لولاه لما كان الإنسان كائناً أخلاقياً. فهو يواجه الخطر من الخارج ومن الداخل أيضاً.

ليصير الإنسان كائناً أخلاقياً عليه ممارسة الخير وهو قادر على الشر، فلولا تلك القدرة على فعل الشر لما وجدت لديه أي قدرة على فعل الخير.

فالحياة الإنسانية الصحيحة لا تبدأ إلا حيث تنتهي الحياة الحيوانية الصرفة، فالحيوان يخضع لدوافع وانفعالات عمياء ولا يتصف بالحرية أو القدرة على الاختيار، أما الإنسان فهو يتحكم في أهوائه وانفعالاته ويشعر بأن له قوة فاعلة وإرادة حرة خاصة، ولا سبيل لنقل الحكمة المكتسبة إلى الأجيال الناشئة، فإنه لكل جيل لا بد أن يكون لنفسه حكمته الخاصة ولكل فرد موقفه الذاتي في اكتشاف شروط توازنه.

فالإنسان الفاضل هو الذي يستطيع أن يرتكب الخطيئة ولا يرتكبها فإن وجدت حالة لا يستطيع أن يرتكب فيها خطيئة فلن تكون حالة أخلاقية لأنها لن تكون نابعة من موقف اختياري حر.

وبالتالي فالقيم التي يحققها لم تكن قائمة على أية ركيزة من الحرية فإن اختفت دعامة الحرية من الأخلاق فقد اختفى الشرط الأساسي لقيام خير أو شر ولن تكون هناك قيمة للقيم الأخلاقية.



الفصل الأول

فلسفة الأخلاق

المبحث الأول: مبحث الخير.

١ ـ مذهب الحدسيين.

٢ ـ مذهب الغائيين.

٣ ـ مذهب الزهد والنسك.

المبحث الثاني: مبحث علم الأخلاق.

١ ـ عند الحدسيين.

٢ ـ عند الوضعيين.

٣ ـ صلة الأخلاق بالحياة العملية.

المبحث الثالث: الأخلاق بين الإبداع والاتباع.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المبحث الأول

مبحث الخير

ظهرت بحوث في الخير ومقاييسه منذ أقدم العصور وفي تمييزه بينه وبين الشر. فقد عرف تاريخ التفكير الأخلاقي فهم الخيرية من خلال اتجاهان متباينان يتمثل أحدهما في نظرية الحدسيين وثانيهما في نظرية الغائيين.

فالحدسيون يرون أن الخيرية تخضع للقوانين عامة ومبادىء مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان فالمقياس ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال، مطلق من القيود من قيود الزمان والمكان.

أما الغائيون فيعكسون الآية إذ يقولون أن الخير والشر، والحق والباطل مجرد أفكار اصطلح عليها الناس في حدود التجارب التي يعيشونها والظروف التي تسود حياتهم.

[١] ـ مذهب الحدسيين:

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية، فاعتبره بعضهم خارجاً عن طبيعة العقل ورآه غيرهم قائماً بها ملازماً لها على مستويين:

[١] ـ مستوى الخيرية كشيء خارج العقل:

يقولون أن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير وأنه يقوم خارج العقل البشري مستقلاً عنه ويتفرع إلى صورتين:

أولاً: يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها وقد نهض بالدفاع عنها كدوورث.

أما الصورة الثانية: فتعتبر المستوى الأخلاقي خارجاً عن طبيعة العقل البشري ومردها إلى الله فالخير خير لأن الله أمر به.

[٢] ـ المستوى القائم في طبيعة العقل:

أما مذهب الحدسيين الذي برد مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشري فتتمثل عند كانط يقول بأن مستوى الخيرية ثابت لا يتغير عام مطلق من قيود الزمان والمكان من خلال قانون صوري لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف إلى غاية ليصبح الواجب في مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام، وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة بل عن العقل العملي وحده. إذن الخيرية مرهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلي لمبدأ الواجب وليس لنتائج العقل.

وهكذا اتفق الحدسيون في رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان وجعلوا المستوى الأخلاقي ثابت لا يتغير ومطلق لا يحد. ولكن اختلفوا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله أو جعله قائماً في طبيعة العقل البشري إلا أنهم يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية وشريتها

مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها.

[٢] ـ مذهب الغائيين:

هم على العكس من الاتجاه الحدسي في اهتمامهم بنتائج الأفعال وجعلوه أساساً لكل حكم خلقي وقد تجلى الاتجاه الغائي في ثلاث صور:

[١] ـ مذهب اللذة **Hedonism**:

جعل اتباعه اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيرتها وهم الأبيقوريون قديماً، واتباع مذهب المنفعة حديثاً Utilitarinism.

[٢] ـ مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي **Energism**:

واتباع هذا المذهب يجعلون الغاية التي تقاس بها الخيرية إلى إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد. وما يعيب هذا المذهب في استبعادهم للكل ما عدا اللذة من قوى الإنسان (فليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الاشباع.

ويتمثل هذا المذهب في صورتين:

[أ] ـ مذهب الطاقة الغيري **Altruistic energism**:

ينظر أتباع هذا المذهب إلى قوى الفرد التي يراد إشباعها عن طريق السلوك الخير من حيث دلالاتها الاجتماعية، لأن صاحبها يعيش وسط مجتمع، فمن واجبه أن يوجه قواه إلى خدمتهم ومنهم باولسن.

[ب] ـ مذهب الطاقة الأناني **Egoistic energism**:

يرد أتباعه مستوى الخيرية إلى التعبير عن الرغبات من غير

الاهتمام بالظروف الاجتماعية فقوام الأخلاقية عندهم صراع لبقاء الأصلح وتوكيد الذات وإقرار للنزعات الفردية ويمثله الفيلسوف نيتشة.

[٣] ـ مذهب الزهد والنسك Asceticism:

وهي نظرية سلبية في تصور الخيرية تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس وتنبذ مطالب الحياة والالتزامات الاجتماعية وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها وتبدو في البوذية ومدارس فلسفية في الرواقية.

ويطالب هذا المذهب بإشباع ما يحفظ وينمي شخصية الفرد عن طريق النزعات الفردية أو الغيرية. ويتأهل النساك في تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذي يعتبر خيراً في ذاته فيما يقول الكلبية، أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسمى كما يقول أصحاب الزهد الديني.

المبحث الثاني

علم الأخلاق

[١] ـ مجال علم الأخلاق عند الحدسيين والعقليين:

لفظ فلسفة الأخلاق يترجم Moral philosophy.

أما لفظ علم الأخلاق يترجم Ethics.

إلا أن استشقاق اللفظ Ethics اثكس ليس دقيقاً، إذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق Chararcter متميزاً عن العقل، ولكن خصائص الخلق التي نسميها فضائل أو رذائل لا تكون إلا عنصراً من عناصر البحث الذي كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه، إذ أن موضوع البحث الخلقي الرئيسي يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب منه عند الإنسان أي كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه من تعقل لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته.

«فعلم الأخلاق يعني بالخير حين يستخدم غاية في ذاته، ووظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنساني، لأنه يضع القواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية ويدرس الخير الأقصى

باعتباره غاية للإنسان التي لا تكون وسيلة لغاية»[1].

فمن الناس من يطلب المال أو ينشد العلم أو يتلمس السلطة أو يتطلع للشهرة وهذه لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها، فعلم الأخلاق لا يتعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية للإنسان. فللإنسان مُثلاً عليا ينبغي أن يُسير السلوك بمقتضاه، ومستوى للحكم يُمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر.

ومن هنا يقرر الحدسيون والعقليون أن علم الأخلاق علم معياري Normative وليس علماً وصفياً Positive، أي يبحث فيما ينبغي أن يكون وليس فيما هو كائن، واهتمامه بغاية قصوى أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذي يميزه عن غيره من العلوم الوضعية الطبيعية التي تدرس موضوعاتها كما هي في الواقع لا كما ينبغي أن تكون.

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق بحثاً في قواعد السلوك، أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس.

وإذا كان السلوك الذي تعني فلسفة الأخلاق بدراسته مشروط بأنه يصدر عن عقل دراك، يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه بإرادة حُرة لأن التبعية الخلقية لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادر عن تعقل وحرية واختيار.

---

(١) نجيب بلدي ـ مراحل التفكير الخلقي ـ دار المعارف بمصر.

ولما كان العقليون يعتبرون الخير ضرورة عقلية ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس ـ كما ندرك البديهيات الهندسية ـ فهي إذن واضحة وصادقة بالضرورة من غير حاجة إلى برهان. فكان طبيعياً أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلي في البحث الخلقي.

[٢] ـ مجال علم الأخلاق عند الوضعيين:

رفض التجريبيون من نفعيين ووضعيين اعتبار الخير ضرورة عقلية كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس، لأنهم يرفضون القول بوجود علم لا يستمد من التجربة ولا يستقي من منابعها.

وقالوا إن الخير مجرد اصطلاح تعارف على معناه الناس في زمان معين ومكان محدد، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً ومكاناً، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس.

وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم للأخلاق يكون معيارياً يبحث فيما ينبغي أن يكون، لأن العلم عندهم وصفي دائماً لأنه يبحث فيما هو كائن وليس فيما ينبغي أن يكون.

وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في السلوك الإنساني بما هو كذلك إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد. وتحولت غايته من وضع مُثل عُليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني، إلى وصف لسلوك الإنسان في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يعبر عما ينبغي أن يكون، وتحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائي، فيصطنع علم

الأخلاق المشاهدة والتجربة ويستبعد الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه.

وبهذا نرى أن علم الأخلاق الوضعية على رأي إمامهم أوجست كونت أنها واقعية تستند إلى المشاهدة لا إلى الخيال وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون.

ثم إنها هي أخلاق نسبية فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة بل إنها تتقيد بتغير الظروف والأحوال.

«وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين صناعة أو فناً عملياً يقيم قواعده الخاصة على التجربة. وهذا الاتجاه التجريبي تولد عند الوضعيين بعد دعوة إمامهم أوجست كونت، ودعمه رائد المدرسة الاجتماعية دوركايم وأكد هذا الاتجاه اتباع الوضعية المنطقية المعاصرة في النمسا وإنجلترا وأمريكا»[1].

وانتهت نظريتهم باستبعاد علم الأخلاق والعلوم المعيارية من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب لأنها أوامر في صيغ مضللة كما يرى كارناب أو تعبير عن عواطف وتمنيات كما يقول آير.

وبذلك لا يبنى البحث الخلقي إلا على الملاحظة، وملاحظة عالمنا الذي نحيا فيه والتطور الاجتماعي الذي نسير في ركبه، ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة ونبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى.

---

(١) توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية وتطورها.

وبهذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق، ورأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع. أما عبارات القيم التي تعبر عما ينبغي أن يكون، فهي عبارات ميتافيزقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي على حد زعم دعاة الوضعية المنطقية.

[٣] ـ صلة الأخلاق بالحياة العلمية:

اختلف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصالها بالحياة العملية. فقيل أن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا فهو يعرض في الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات القصوى.

فكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة فكذلك علم الأخلاق مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى فهمة علم الأخلاق في دراسة الطرق التي تمكنا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق التي تقي الناس شر الأمراض.

إلى جانب هذا الاتجاه العملي وجد اتجاه ينكر الرأي القائل بالأخلاق العملية باعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً بمعنى أن المعرفة فيه تطلب لذاتها ومهمته فهم طبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني.

ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري، ومن

شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل.

فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلي في مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال ومثل هذا يقال في علم الأخلاق. وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الديني، وبين عالم الاجتماع والمصطلح الاجتماعي، وبين عالم الجمال والمشتغل بأعمال جميلة الفنان.

ويمكن لنا الجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين لكي يصبح علم الأخلاق علماً نظرياً وعملياً معاً، فهي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تستغل في حياتنا، فهي علم وفن. فمبادىء الأخلاق لا تحقق غاياتها العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية حتى يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده لتحقيق إنسانيته.

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يعرض له ولكنه يهدي دارسيه إلى الاتجاه السوي، وهو يزودهم بمهارة فنية مستنيرة تيسر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل، معنى ذلك أن تطبيقات المبادىء الكلية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان.

وحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل الظروف، فالشجرة تنبت وتتجه نحو الضوء وكذلك الحال في الأخلاق تضيء الطريق السوي للإنسان. وطبيعة الإنسان تحمل حظاً مشتركاً في كل زمان ومكان

وهذا وحده هو الذي يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان.

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى التسامي وتطلعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ورغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة لتحقيق إنسانية الإنسان.

المبحث الثالث

الأخلاق بين الإبداع والاتباع

حينما يتحدث الفلاسفة عن ترقي الحياة الخلقية فإنهم يشيرون إلى مستويات ثلاثة:

١ ـ مستوى الغريزة Level of instinet

٢ ـ مستوى العرف Level of custom

٣ ـ مستوى الضمير Level of conscience.

ونحن نرى أن ترقي الحياة الخلقية تنتقل من مستوى الطبيعة إلى مستوى العقل ثم إلى مجال الإبداع. والأخلاق مهمة لا تقف عند حد نشر المعايير الجماعية والقيم التقليدية بل هي تمتد إلى خلق روح النقد والإبداع والابتكار في نفوس كل من الأفراد والجماعات، ولكن هناك صعوبة في التوفيق بين الحاجة إلى الاتباع والمسايرة، والحاجة إلى الابداع والمبادأة، ولكن الفهم الصحيح هو المزج بين هاتين الحاجتين لاستشراق المستقبل من خلال أصالة الماضي، بمعنى الأخذ بالاتباع من خلال الإبداع.

والواقع أن هناك حزبين من الأخلاق يقابلان هذين الاتجاهين:

أخلاق مغلقة تتجه بطبيعتها نحو الوراء ثم حياة الاتباع والمسايرة، وأخلاق مفتوحة تتجه بطبيعتها نحو الأمام وتمثل حياة الابداع والمبادأة.

والأخلاق المغلقة نجدها عند الجماعات المغلقة التي تشبه حياة النمل والنحل، أما الأخلاق المفتوحة فتتجاوز حدود الجماعة وتتسم بالخلق والابداع.

فالأخلاق المغلقة تتضمن تحقيق الإلزام عن طريق تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية فيتألف من ذلك عقل جمعي، وليست الأخلاق بهذا المعنى سوى جهاز من العادات تنحصر مهمتها في صيانة كيان المجتمع، فالقاعدة الكبرى في كل أخلاق مغلقة هي العمل على صيانة التقاليد النافعة للمجتمع وتوقير العادات الطيبة لسائر أفراد الجماعة.

ومن هنا فإن المثل الأعلى للمجتمع المغلق على ذاته هو تهذيب أفراده تهذيباً اجتماعياً صالحاً يضمن للجماعة أسباب التعاون والتآزر. ولهذا فإن الحرب ضرورة اجتماعية تقتضيها حاجة الأفراد إلى الدفاع عن ممتلكاتهم الجمعية ومصالحهم المشتركة.

أما الأخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي بل هي صادرة من نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم، وفيه تعبير عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة.

فنحن هنا بإزاء أخلاق إنسانية تدعوه إلى تجاوز حدود

الجماعة. «وليس الفارق في الأخلاق الإنسانية المفتوحة والأخلاق الاجتماعية المنغلقة مجرد فارق في الدرجة، بل هو فارق في الطبيعة، فالأخلاق الاجتماعية تنحصر مثلها الأعلى في تحقيق العدالة والتضامن الاجتماعي. نجد أن الأخلاق الإنسانية تنزع نحو العمل لصالح الإنسانية»[1].

فالأخلاق المغلقة لا تنتشر إلا عن طريق الدفع من الخلف، بينما الأخلاق المفتوحة لا تنتشر إلا عن طريق الجاذبية للأمام. فلا تنتشر إلا من خلال جاذبية لافراد نماذج فردية يعجبون به وينجذبون نحوه. فالأخلاق الإنسانية لا تقوم إلا على الاستجابة لهذا النداء وهذا النداء لا يخاطب العقل فقط بل يخاطب الإحساس أيضاً، ولا يكتفي هذا النداء بالحجة والاستدلال بل بالقدوة والمثال وانفعال نفس عميق ينحو نحو الخلق والإبداع، من خلال انفعالات حية متصلة بالصورة الحيوية، كما أن الأخلاق المفتوحة تخاطب الإنسانية جمعاء منْ خلال الأفراد فلا تعمل من أجل مجموعة خاصة فقط. ويقول الفيلسوف الفرنسي برجسون:

«إن الأخلاق الإنسانية هي إخلاق متفتحة تتداعى أمام ناظريها شتى العوائق المادية، وتشعر النفس بالغبطة الروحية وقد أخذت بمجاميع القلوب وخير مثال لتلك الأخلاق ـ فيما يقول برجسون ـ أخلاق المسيح ذاتها فهو أحسن تعبير للنفس المتفتحة».

إذن فيما يقرر برجسون أن الأخلاق الإنسانية هو اتباع مثال

(١) زكريا إبراهيم ـ المشكلة الخلقية ص ١٠٠.

ونموذج خلقي ينتشر لباقي الأفراد. وعليه يمكن لنا أيضاً أن نقرر بأن الأخلاق الإنسانية جمعت في أخلاق الرسول ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين وهو نموذج للناس كافة لأن رسالته للناس كافة وكان خلقه القرآن معنى ذلك أن أخلاقه نموذج يتبع، دائم ما دام القرآن، وهو المنهج السائد والسائر إلى يوم القيامة.

والأخلاق المفتوحة لا تقوم على قوانين صارمة وملزمة بل على الاستمالة والقدوة الحسنة. في حين أن الأخلاق المغلقة تستند إلى قوانين صارمة وضرورات اجتماعية.

فالأخلاق الإنسانية المنفتحة هي عبارة عن مجموعة نداءات توجه إلى الضمير الإنساني من خلال انفعال يستحيل إلى أفكار هو في صميمه أسمى من الفكرة. وهكذا نجد أن الأخلاق المنفتحة انتقال من التضامن الاجتماعي إلى الإخاء الإنساني أي من تعامل إلى تضامن إلى إخاء.

ولهذا وَحَد كثير من الفلاسفة بين الخيرية Goodness والابداعية Creativness. بدعوى أن السلوك يكون بالضرورة أفضل حين يجيء أشد أصالة من خلال المحبة لا مجرد إحساس بالواجب فقط. والمحبة هو السلوك المحرك للأخلاق الإبداعية في تجاوزها دور الجماعة لتمتد للإنسانية.

وهناك ثلاثة مستويات للأخلاق:

١ ـ أخلاق القانون: التي تجعل سلوك الخير مجرد طاعة لقواعد قانونية.

٢ ـ أخلاق الحرية: الذي ينظر للإنسان كائناً عينياً مختاراً.

٣ ـ أخلاق الإبداع: لخلق شيئاً جُديداً وفريداً إبداعياً.

والأخلاق الإبداعية وليدة الحرية، إذ يعمل كل فرد بوصفه ذلك الشخص المعين، ويكون فعله وليد ابتكار نابع من ضميره ملتزماً بالحرية الإنسانية.

«والأخلاق الإبداعية نابعة من العقل الإنساني ولكن من أي عقل تكون هذه الأخلاق الابداعية؟ فهناك قانون خارجي يسير عليه العقل البشري الواعي أي من خلال العقل الظاهري الواعي، وهناك فطرة داخلية تسير بقانون داخلي من خلال العقل الظاهري الواعي، وهناك فطرة داخلية تسير بقانون داخلي من خلال العقل الباطن المستور، ثم تأتي الأخلاق الابداعية من خلال العقل الابداعي. وهو العقل الذي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات وما فطر فيه من طاقة إبداعية يعمل على تفجيرها»[1].

ولهذا نستطيع أن نقرر أن الخيرية بمعنى من المعاني هي مظهر من مظاهر عملية إبداع القيم وفيه انسجام للتنغيم الداخلي مع الإيقاع الجمالي.

فالحياة الخلقية ليست مجرد خضوع سلبي لبعض المتطلبات وتنفيذ لقواعد، بل هو تنسيق وتنظيم داخلي لابتكار أساليب سلوكية واتساق مع مضامين العقل الابداعي.

ولعل ما يساعد الفاعل الأخلاقي على ابتكار الحل المناسب في

---

(١) مصطفى عبده ـ دور العقل في الابداع الفني ـ ص ١٢٦.

المواقف الأخلاقية استعمال الحدس الخلقي استناداً إلى الوجدان المبدع فيهيمن على القيم الخلقية المناسبة لحالات الضمير الإنساني لكل المواقف الابداعية ليكتشف القيم الأخلاقية الابداعية.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثاني

النظريات الأخلاقية

المبحث الأول: نظرية اللذة.

المبحث الثاني: نظرية السعادة.

المبحث الثالث: نظرية الواجب.



المبحث الأول

نظرية اللذة

إن مشكلة المعرفة في حد ذاتها تفكير في امدادات الحس وشك في قيمة التجربة، والمشكلة الخلقية أيضاً تفكير في اللذة وشك في قيمة الخبرة السارة.

فلو كان يكفي للمرء أن ينشد اللذة ويتجنب الألم لكي يكون كائناً أخلاقياً لما وجد أي فرد أية صعوبة في أن يكون صاحب خُلق.

ولكن الضمير أو الشعور الخلقي هو الذي يثير الكثير من الشكوك حول براهين اللذة. وحسابات اللذة لا يمكن أن تقضي إلا إلى حالة أليمة من التشتت الروحي أو التمزق النفسي، فليس أيسر على الإنسان أن يقيم ضرباً من التوحيد بين الخير واللذة، ولكن مهمة الفيلسوف الأخلاقي عليه الكشف عن المغالطة الطبيعية التي يقع فيها المرء حين يعرف الخير بأنه ما يجلب اللذة أو المتعة. وإن فعل الخير هو ذلك الفعل الذي يفضي بالضرورة إلى نتائج سارة أو خبرات ممتعة.

أما فلسفة اللذة في الفكر اليوناني فنجدها عند أبيقور هي الخير الأعظم أو الغاية القصوى لمعظم الأفعال البشرية إلا أن للذة في بعض الأحيان عواقب قد لا تكون جميعاً خيراً، فاللذات والشهوات قد تؤدي إلى عواقب وخيمةً فيجب إذن تجنب اللذات التي تجر آلاماً كذلك ينبغي تعديل الألم باللذة وتقبل الآلام التي تجلب لذات أعظم ما دامت عواقب الألم ليست في جميع الأحيان شراً، وهكذا نجد أن أبيقور قد فطن إلى أنه ليس للذة صبغة مطلقة بدليل أنها نسبية تقاس دائماً بالألم المقابل لها وتخضع باستمرار لقانون التباين. . . . واعتبر أبيقور الفضيلة مظهراً من مظاهر ضبط النفس وتغليب القيم العليا على القيم الدنيا.

واللذة عند أرسطو لا تخرج عن كونها مجرد غاية ثانوية فليس من الضروري أن تكون كل لذة خير وكل ألم شراً فإن بعض اللذات قد تنطوي على شرور كما أن بعض الآلام قد تنطوي على خيرات ولذا لا نستطيع أن نجعل من اللذة غاية في ذاتها أو خيراً أقصى لأن طبيعة اللذة أن تكون مجرد وسيلة إلى شيء آخر يجيء بعدها.

نجد أن فلاسفة اللذة يقولون بأن معيار خيرية الأفعال هو درجة اللذة التي تحققها لأصحابها لأن الأفعال الخيرية هي تلك التي تجيء متوافقة مع ما تقتضي به طبيعة البشر، إذن فالقيم الطبيعية هي الكفيلة بضمان خيرية السلوك، وذلك بجعل اللذة مظهراً من مظاهر الصحة النفسية على اعتبار أن النفس العاجزة عن الاستمتاع باللذة نفس مريضة. وبهذا يوحدون بين ما هو صحي وما هو خير

وكأن الخير الأقصى للنفس هو ما يضمن لها الصحة النفسية.

أما خصوم مذهب اللذة فيذهبون بقولهم أن هناك لذات طبيعية نحس بها إحساساً تلقائياً، ولكن أليست هذه اللذات مجرد لذات لاحقة وتأرجح بين لذات وآلام لأننا لا نستشعر باللذات إلا بفضل تلك الآلام التي تكمن من ورائها ويقررون أنه إذا كان في اللذة جانباً إيجابـي فإن في هذا الجانب نفسه موسوم بطابع الألم.

والواقع أن كل إحساس لا بد بالضرورة من أن ينطوي على ضرب من التقبل أو الانفعال أو المعاناة أو التألم.

فالجمال موجود في هذا الكون ولكننا لا نراه ولا نحس به لأنه يسير معنا في التيار، والمعاكس هو الذي نحس به وهو القبيح فكما أننا نشعر بالجمال قدر استشعارنا بالقبح، كذلك اللذة تظهر لنا عن طريق الألم. فبقدر ما نتألم بقدر ما نستشعر باللذة.

وإن كان القبح والألم والشر أجزاء منحرفة عن الجمال واللذة والخير، إلا أن وجود هذا الجزء يفصل الكل. فالألم صرخة انتباه بأن هناك شراً فقوموا أنفسكم ضده، وهكذا الاحساس بالألم يولد اللذة، واللذة وليدة حاجة مفتقدة مثل لذة الشبع الذي لا يأتي إلا بعد جوع، ولذة الارتواء الذي لا يأتي إلا بعد عطش.

والواقع أن الألم كثيراً ما يبدو لنا بصورة كتلة كثيفة متماسكة من الحاضر الأليم في حين تلوح لنا اللذة على صورة سراب واه زائل أو ضباب خفيف عابر فوق سطح الحاضر. وسيظل الألم دائماً ضيفاً بغيضاً يلاحق المرء بوخزه المستمر وضرباته المتلاحقة

وأما اللذة فإنها ما تكاد تدوم حتى تنطفىء جذوتها وتخفي سورتها، على العكس من الألم الذي قد تزداد حدته تحت وطأة التكرار أو الاستمرار. وفي هذا يقول شوبنهور «أن للألم تاريخاً وأما اللذة فلا تاريخ لها».

وهكذا يصبح للذة وجودها في الماضي بفضل عملية الاسترداد أو الاسترجاع، وفي المستقبل يفضل عملية التطلع أو الاستباق، بدليل أننا نتحسر على لذاتنا المنصرمة ونتطلع بشغف ولهفة إلى لذاتنا المقبلة.

ولكن ألسنا نحن هنا في سخرية لاذعة من قبل الزمان، فإن الزمان لا يدعنا نتذوق سحر اليوم اللهم إلا بعد أن يكون قد انتزعه منا وأحاله إلى مجرد أمس. هذا لأن الحاضر آنية متلاشية.

ولا بد من تنظيم اللذات، ولو تركت اللذات وشأنها لاستحالت إلى مجموعة فوضوية أو إلى حشد متناقض من الملذات فلا بد إذن من العمل على تحقيق ضرب من الاقتصاد أو التنظيم في نطاق تلك المتع أو اللذات بحيث تكفل الانسجام بين اللذات ومعنى هذا أنه لا بد لنا من أن نحاول استعادة عن فلسفة اللذة بما قد يصح أن نسميه باسم صنعة السعادة.

ولكننا عندئذ لن نلبث أن نجد أنفسنا بازاء مذهب المنفعة الذي يريد لنفسه أن يكون مجرد تصحيح عقلي لفلسفة اللذة.

ويمكن لنا القول بأن كل فلسفة أخلاقية تمجد اللذة لا بد أن تنتهي إلى القضاء على كل إحساس بالقيم بمجرد استحالة الإنسان

إلى عبد للملذات فإنه لن يلبث أن يضحي بالأعلى في سبيل الأدنى. فيصبح مجرد حيوان أناني، وليس من شك في أن أحداً لا يدعو الإنسان إلى التنكر تماماً لكل لذة والعمل على استئصال كل رغبة في الحصول على الخيرة السارة، ولكن أحداً أيضاً لا يريد للإنسان أن يستحيل إلى مجرد كائن طبيعي تتحكم في كل سلوكه بعض القيم البيولوجية المحضة وتتجاوب حياته بأسرها طائفة من الشهوات المتناقضة التي تسودها الغموض والاضطراب[1].

---

(١) زكريا إبراهيم ـ المشكلة الخلقية ص ١٢٠ ـ ١٤٠، محمد قطب ـ جاهلية القرن العشرين ـ مكتبة وهبة، مصطفى عبده ـ دور العقل في الابداع الفني ـ جامعة الخرطوم.

المبحث الثاني

نظرية السعادة

لا بد بالضرورة من أن تستحيل فلسفة اللذة إلى فن السعادة وذلك عند تنظيم اللذات وعدم الاقبال على الملذات في وقت واحد والحصول على بعض الملذات في سبيل التمتع بغيرها لتحقيق سائر اللذات باعتبار السعادة لا اللذة هي الخير الأقصى.

والواقع أن البشر ينشدون السعادة حتى إذا لم يعرفوا ما عسى أن تكون تلك السعادة. وقد قال بعض الفلاسفة اليونانيون أن السعادة هي الخير الأسمى أو الخير المطلق وكانوا يعدون اللذة جزئية في حين كانوا ينظرون إلى السعادة على أنها كلية.

هذا وقد أطلق أبيقور اسم اللذات العليا غير الحسية على النشاط العقلي وحب الجمال والعبادة الروحية. والواقع أن الأصل في اللذة أنها مرتبطة بمنطقة ما من مناطق الجسم في حين أن السعادة حالة نفسية تستوعب كيان الإنسان كله، ومن هنا فقد كان كلمة اللذة جمع اللذات بينما يعني لفظ السعادة مفرداً. معنى هذا أن السعادة لا تصاحب نشاطاً جزئياً بعينه بل هي تقترن لكل مظاهر

النشاط البشري وتجيء لحالة الانسجام الكلي للوظائف النفسية للفرد، فالسعادة لا تنسب إلا إلى حياة بأكملها.

تصور أرسطو الأخلاق على أنها علم عملي يبحث في أفعال الإنسان من حيث هو إنسان، وحينما تعرض أرسطو للسعادة قال بأن فعل الإنسان يهدف إلى خير حتى يصل إلى الخير الأقصى، والخير الأقصى هو السعادة دون أن تكون وسيلة لغاية أخرى.

وهناك فضائل دنيا وفضائل عليا وللفضائل الدنيا طابع غرضي، أما الفضائل العليا فطابعها نزيه، ولهذا يربط أرسطو السعادة بالحكمة على أن الحكمة أسمى الفضائل، فإذا كانت اللذة زائلة، والأمجاد غابرة، والثروة ضائعة، فالحكمة هي الفضيلة الباقية.

وقد عرف أرسطو السعادة بالاستناد إلى مفهوم الكمال، فقال إنها العمل وفقاً لما يقضي به الكمال ويحقق لصاحبه لذة حقيقية وهكذا قصر أرسطو السعادة على خير النفس باعتبار خير الإنسان بما هو إنسان. وبهذا نجد أن أرسطو فرق بين السعادة واللذة حين ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال أو تحقيق الذات، فالسعادة عنده بمثابة الفعل المطابق لأشرف فضيلة وهي الحكمة وقد ربط أرسطو السعادة بحياة الآلهة، ما دامت الآلهة هي وحدها العقول الصرفة التي تحيا حياة النظر العقلي المجرد. وبالتالي فقد بقيت السعادة عنده حلماً إلهياً بعيد المنال.

أما الأبيقوريون فقد ذهبوا إلى أن الخير هو ما يشبع رغبتنا البشرية وفي مقدمتها الرغبة في اللذة، على عكس الرواقيون الذين ذهبوا إلى أن العقل هو الخير، وذلك وفقاً لمبدأ من المبادىء

العقلية ويقررون أن السعادة شعورنا بأننا نمارس وظائفنا في انسجام تام مع قوانين الطبيعة.

وتبعاً لذلك فإن الخير هو ما يطابق النظام الكوني بينما الشر هو التمرد على قانون الأشياء. ولما كان من شأن اللذة في معظم الأحيان أن تصرف الإنسان عن الحياة العقلية القائمة على النظام والتوافق والانسجام فإن من واجب الرجل الحكيم العمل على اجتناب حياة الملذات والأهواء والانفعالات.

والحق أن محور الارتكاز في فلسفة الرواقيين الأخلاقيين هو التوحيد بين الفضيلة والسعادة اعتبار أن القيمة العليا في الحياة البشرية بأسرها إنما هي السلوك الخير، وأن السعادة لا تخرج من كونها مجرد وعي أو شعور بهذا السلوك الخير وبهذا قد ربطوا الفضيلة بالسعادة والرذيلة بالشقاء، فالسعادة عندهم تنحصر في ضبط النفس والخلو من الرغبة والتحرر من الانفعال والتخلص من الهوى.

ولهذا نجد أن الفضيلة لا تخضع لأي عاطفة أو وجدان فالحياة الخلقية عندهم حياة عقلية لا يحكمها سوى طاعة القانون الطبيعي الكلي، وبهذا تخلو الفضيلة من كل مظهر من الثراء الباطني ويتطلب ذلك من الإنسان إغلاق عينيه عن القيم التي تفيض بها الحياة خوفاً من إثارة الرغبات والانفعالات والأهواء الباطنية.

«فمذهب السعادة عند الرواقيين قد أعلى من شأن قيم أخرى لا صلة لها بمعاني اللذة والخيرات السارة، فراح مذهبهم يتحدث عن ملكوت أسمى هو ملكوت اللوغوس بوصفه قانون العالم وروحه،

فالخير الأسمى هو الاتحاد باللوغوس في أحضان العقل الكلي وإعلاء من شأن العقل البشري بكل ما يحمله من معاني القوة والحرية والجلال بينما تحط من قدر الانفعالات البشرية. وبهذا أعلن الرواقيين إنما ما يحول دون الفضيلة والسعادة إنما هو الانفعال الصادر عن قوة غير عاقلة، وهكذا انتهى الرواقيون إلى القول: بأن الشقاء حليف الرذيلة والجهل»[1].

أما السعادة في الأخلاق المسيحية ليست مجرد سعادة آخروية فحسب، وإنما هي أيضاً سعادة فردية في تحقيق خلاصة الشخص فالغيرية المطلوبة في هذا العالم هي أنانية بينما يختص بالعالم الآخر.

فالذي يطلب الجنة أو يتجنب النار في العالم الآخر هو مطلب شخصي وفردي أنانية وإن كانت في صورة غيرية في هذا العالم.

فالسعادة المسيحية لم تبق مجرد قيمة خلقية خالصة بل هي قد اقترنت بالكثير من القيم الدينية فاقترنت بشتى الانفعالات النفسية للنفس المؤمنة في سعيها الحماسي نحو الخلاص أو النجاة.

أما في العصر الحديث فقد تحولت فلسفة السعادة إلى مذهب نفعي اقترن اسمه ببعض الفلاسفة الانجليز أمثال بنتام وجون استيوارت مل ـ وسوف نتكلم عن مذهب المنفعة في نهاية حديثنا عن فلسفة السعادة ـ إلا أن فلسفة السعادة ككل النظريات الأخلاقية

---

(١) زكريا إبراهيم ـ المشكلة الخلقية ـ ص ١٤٢ ـ ١٦٢، يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص ٢٣٢.

القائلة بالسعادة هي أنها جميعاً أخلاق نتائج أي بمعنى أننا بإزاء مذاهب أخلاقية تحكم على الأفعال بما يترتب عليها من نتائج ولا تقدر السلوك إلا بالنظر إلى الثمار من ورائه. ولما كانت النتائج لا تتوقف على الإرادة فتكون أخلاق النتائج أخلاقاً قاصرة وعاجزة عن إصدار أي تقييم خلقي حقيقي على أي شخص، لأن الإرادة هي وحدها التي يمكن أن توصف أي فعل من الأفعال بأنها خيرة أو شريرة.

والواقع أن السعادة ليست رهناً بتلك الخيرات الجزئية التي يسعى المرء عادة في سبيل الظفر بها، بل هي تتوقف أولاً على ضرب من الاستعداد الباطني السابق، بحيث يحق لنا القول إنها رهن بحساسية الفرد نفسه أو بما لديه من قدرة على بلوغ السعادة.

وإن السعادة لتدعنا نحن إليها ونتحرق شوقاً في سبيل الظفر بها ولكنها قلّما تسمح لنا بأن نتملكها عن طريق السعي المتواصل أو البحث المستمر، وليس من شأن السعادة أن تهرب من مطاريدها فحسب بل هي لا بد أيضاً من أن تترك في نفوسهم مشاعر القلق والتلهف والتعطش المستمر. وهذا هو السبب في أن أشقى الناس على هذه البسيطة كثيراً ما يكونون هم أكثر أهل الدنيا بحثاً عن السعادة. وعلى العكس من ذلك كثيراً ما تجيء السعادة فتدنو منا، ولكن من الجانب الآخر الذي ما كنا ننتظره أن تجيئنا منه. وهي عندئذ لا بد من أن تجيئنا كهبة أو منحة لا كمكافأة أو جزاء.

وهكذا نخلص إلى القول بأن المذهب الأخلاقي الذي يدعو للسعي وراء السعادة لا بد من أن يكون مذهباً يهدم نفسه بنفسه

ما دام من شأن كل جهد يبذل في سبيل الحصول على السعادة أن يقودنا إلى العجز التام عن التمتع بالسعادة.

أما دعاة مذهب المنفعة فيرون أن طلب السعادة قد يخلق في الفرد نوعا من الأنانية فيغلب منفعته على منفعة الآخرين، ولهذا رأوا أن يستعيضوا عن مفهوم اللذة ومفهوم السعادة بمفهوم آخر يقوم مراعاة مصلحة البشرية بدلاً من الاقتصار على تأكيد خير الفرد فاتخذت كلمة المنفعة طابعاً اجتماعياً ولهذا أطلق كل من بنتام وجون استيوارت مل على هذا المذهب اسم أخلاق المنفعة العامة وهكذا يربط بنتام خير الفرد بخير الجماعة فيقول: «إن البحث عن لذة الآخرين هو خير وسيلة يمكن أن تعين الفرد نفسه على الوصول إلى أكبر قسط ممكن من اللذة». ومعنى ذلك إن المنفعة الشخصية وثيقة الصلة بالمنفعة العامة، فالمحور الأساسي الذي يدور حوله مذهب بنتام هو المبدأ القائل بتحقيق أكبر قسط ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس، فليس المهم سعادة الفرد بل المهم هو سعادة ورفاهية المجموع، وهذا المبدأ يفترض إمكانية البحث عن السعادة ولكن لا للفرد بل للجماعة فسعادة الأغلبية هي المعيار.

وهنا نجد أن جون استيوارت هل يتفق مع بنتام في القول بأن الفارق بين الصواب الخلقي والخطأ الخلقي رهن نتائج أفعالنا وأنه يتوقف على مدى قدرات تلك النتائج على أشباع رغباتنا بحيث تحقق لنا وللآخرين ما تهدف إليه من سعادة ولكن هل يحاول أن

يقيم فلسفته النفعية على أسس تجريبية متينة فيقرر المبادىء التالية:

١ ـ اللذة هي الشيء الوحيد الذي يعد مرغوباً فيه.

٢ ـ الدليل الوحيد على أن شيئاً ما مرغوب فيه هو كون الناس يرغبون فيه بالفعل.

٣ ـ سعادة كل تمثل خيراً بالقياس إلى الشخص وعلى ذلك فإن السعادة العامة خير بالنسبة إلى الجميع.

نرى أن مذهب المنفعة عند بنتام ومل لا يخرج عن كونه صورة منفعة أو تصحيحاً عقلياً لفلسفة اللذة.

المبحث الثالث

نظرية الواجب عند (كانط)

تحدثنا عن نظرية اللذة ونظرية السعادة ومعهما المنفعة وهي جميعاً مذاهب غائية تحكم على الفعل الخلقي بالاستناد إلى آثاره أو نتائجه فيمكن لنا أن نتحدث عن نظرية الواجب التي تحكم على الفعل الخلقي في ذاته لا بالنظر إلى آثاره ونتائجه.

وتلك النظريات السابقة قد أغفلت عنصر الإلزام، وكأن الأخلاق مجرد بحث عن النتائج السارة أو الغايات السعيدة أو الخيرات النافعة. وكل نظرية أخلاقية تربط الخير باللذة أو السعادة أو المنفعة تهمل جانباً هاماً من جوانب الأخلاق وهو جانب الإلزام أو التكليف. وهذه النظريات تقيم الأخلاق بالنتائج بمعيار تجريبي بحساب اللذات.

إلا أننا نجد اتجاهات أخلاقية جديدة تعتبر الواجب أو الإلزام دعامة من دعامات الأخلاق فكان أن اهتم الكثير بدراسة طبيعة التكليف بدلاً من التوقف عند دراسة النتائج السارة أو الغايات الخيرية. فقد أجمعوا على القول بأن القانون الخلقي يفرض على الأفراد بعض القواعد السلوكية رهناً بما لديها من إحساس بالإلزام

على اعتبار أن الإلزام يقوم على بعض العلاقات الباطنة المتضمنة في صميم الفعل الخلقي نفسه. وأعلى صور الأخلاق الإلزامية نجدها عند كانط في فلسفته النقدية في نقده للعقل العملي.

«يقرر كانط أن الإرادة الخيرية هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعده على الإطلاق فهناك خبرات متعددة نرغب في الحصول عليها والتمتع بها ولكن كل هذه الخبرات لا يمكن أن تكون خيراً في ذاتها لأنها قد تستخدم في الخير والشر فهي جميعاً لا تصبح خيرة إلا بالنسبة إلى ذلك المقصد الذي ترجوه إرادتنا من وراء استخدامها»[1].

أما الإرادة الخيرة فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيراً في ذاته لأنها لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها بل تستمد خيريتها من باطن ذاتها باعتبارها الشرط الضروري الكامن لكل أخلاقية.

فالإرادة الخيرة لا تستمد خيرتها مما تصنعه أو مما تحققه بل هي عالية على جميع آثارها لأنها تستمد خيريتها من صميم نيتها. والنية هي العنصر الجوهري في الأخلاقية ما دامت الإرادة الطيبة خيرة بذاتها لا بعواقبها. فالإرادة الخير غاية في حد ذاتها لا مجرد وسيلة أو واسطة. فالإرادة الخيرة ليست مجعولة لكي تكون نافعة، بل هي مجعولة لكي تكون جديرة بالتقدير، فاخلاقية الفعل عند كانط لا تقاس إلا بأخلاقية صاحب هذا الفعل.

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة كانط ص ٣٣٨.

والحديث عن الإرادة الخيرة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن الواجب لأن ما يخلع على الإرادة الخيرة بصفة الخير ليس هو النتائج الخيرة التي تترتب عليها بل هو الطابع الإلزامي الذي يتسم به فعلنا حين يجيء مطابقاً للقانون الأخلاقي.

ومن هنا فإن الإرادة الخيرة في ذاتها هي تلك التي لا يكون لها قانون آخر سوى قانون الواجب. وكانط هنا يفرق بين الواجب من جهة والتلقائية المباشرة من جهة أخرى، فيقول إن الإنسان الذي يحافظ على حياته مثلاً لا يعمل بمقتضى الواجب حينما يكون فعله قد صدر عن تلقائية وإنما حينما يحافظ الإنسان حياته حتى حينما يكون في قرارة نفسه قد عاف الحياة وسئم الوجود وأصبح يتمنى الموت فهناك فقط تكون لمسلكه قيمة أخلاقية. وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن مبدأ الواجب حينما يكون مجرد صدى لميل طبيعي دفعنا إلى اتيان تصرف مطابق للأخلاق.

ويفرق كانط بين الأخلاقية والقانون الشرعي، فالذي يجيء تصرفه للقانون الشرعي دون أن يكون للفاعل نفسه أي فضل خلقي لا يكون أخلاقياً فالذي يمتنع عن السرقة وفقاً للقانون لا يعد فعلاً خلقياً ولكن الذي لا يسرق احتراماً للواجب أو العقل فهذا وحده يعد فاعلاً أخلاقياً كما إن الفعل الذي صدر عنه يعد بحق فعلاً أخلاقياً فالجدارة الخلقية وقف على ذلك الفاعل الأخلاقي الذي يقهر نفسه وينظم سلوكه لا بقصد الحصول على فائدة أو منفعة بل مجرد احترام القانون الأخلاقي فالذي يؤدي واجبه يجب أن يكون

وليد احترامه للواجب نفسه وللقانون الأخلاقي بوصفه قانوناً عقلياً كلياً أولياً ضرورياً.

فالقيمة الخلقية للواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو الغايات، إنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التي يستوجبها الفاعل في ادائه لهذا الواجب. فالقيمة الخلقية لأي فعل من الأفعال تكمن أولاً وقبل كل شيء في مبدأ الإرادة بغض النظر عن الغايات التي يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل. فإن كانط يرى أن الواجب يتحدد وفقاً للمبدأ الأولى الصوري للإرادة دون أدنى اعتبار للرغبات أو الأهواء أو الميول أو الغايات فالذي يحدد الإرادة ليس هو أي مضمون تجريبي بل هو الصورة الخالصة للقانون.

كل الكائنات تعمل وفقاً للقانون، أما الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بملكة القدرة على التصرف وفقاً لتصوره للقوانين وتعقله للقانون، لا يفرض القانون الأخلاقي نفسه على الإرادة بل هو يتخذ طابع الإلزام لا الضغط ويتجلى في شكل نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية، ولهذا فالأخلاقية تفترض انتصاراً للإرادة على الطبيعة أو الزاما تمارسه الذات على نفسها وتضحي بمظاهر الإشباع في سبيل الخضوع لأوامر العقل لمجرد أنه عقل. فالواجب الخلقي هو الذي يميز مملكة الإنسان باعتبارها مملكة الحرية عن مملكة الطبيعة بوصفها مملكة الضرورة.

والسمات الرئيسية التي ينسبها كانط إلى الواجب ثلاثة:

أولاً: إن الواجب صوري محض بمعنى أنه تشريع كلي أو

قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة، فقيمة الواجب كامنة في صميم الواجب نفسه بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة.

ثانياً: إنه منزه عن كل غرض، بمعنى أنه لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة بل هو يطلب لذاته، فليست الأخلاق هي التي تعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة.

ثالثاً: الواجب قاعدة لا مشروطة للفعل، بمعنى أنه قانون سابق على كل تصور تجريبي فهو حكم أولي تأليفي يمثل الواقعة الوحيدة للعقل العملي المحض، فهو كلي وضروري وغير مشروط.

ومع ذلك يذهب كانط إلى أنه لو كان الإنسان عقلاً محضاً لاتجه بطبيعته نحو الخير لتحقيق التطابق بين عقله وإرادته، ولكنه مزيج من الحس والعقل فإنه يتصور الخير ويرتكب الشر، معنى ذلك أن الإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية متعارضة مع العقل، فمن هنا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر ملزمة تكرهها على أداء ما اعتبره العقل خيراً حتى تحقق التصرفات وفقاً للقانون الأخلاقي.

وحين يتحدث كانط عن الأوامر فإنه يعني أن الأخلاق تضعنا في مستوى يعلو مرتبة الطبيعة وهو يسمى قوانين العقل باسم الأوامر، ويعرف كانط الأوامر بقوله: «إنها صيغ تعبر عن علاقة قوانين الإرادة بالنقص الذاتي المميز لارادة هذا الموجود البشري».

ويفرق كانط بين نوعين من الأوامر:

«أوامر شرطية مقيدة وأوامر قطعية مطلقة.

فالأوامر الشرطية المقيدة تخضع للقاعدة القائلة:

من أراد الغاية فقد أراد الوسائل بمعنى أن هذه الأوامر الشرطية تلزمنا باتباع الوسائل اللازمة لبلوغ الغايات المنشودة، فمثلاً حينما نقول:

إذا أردت أن تحيا سعيداً فكن صالحاً أو إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فقل الصدق دائماً.

أما النوع الثاني من الأوامر القطعية غير مقيدة بشرط هو ما يلزمنا به أمر ضروري في ذاته بصرف النظر عن نتائجه أو غاياته كأن أقول مثلاً: كن خيراً أو قل الصدق دائماً وهنا يكون فعل الخير أو قول الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائناً ما كان بل يكون مجرد تصرف نزيه نلتزم فيه بأصول الخير بإزاء قانون أخلاقي عام لا يُطاع لما يترتب عليه من منافع بل لأنه هو القانون»[١].

ويعود كانط ويقارن بينهما فيقول إن الأوامر الشرطية المقيدة هي مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة والحكمة أو السعادة وتنطوي فيها فكرة الغاية المرادة على فكرة الواسطة التي لا بد لها من استخدامها.

في حين أن الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تأليفية أولية

---

(١) زكريا إبراهيم ـ المشكلة الخلقية ـ ص ٢٠٠ ـ ٢١١.

تربط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن أي مفهوم تجريبي. وهذه الأوامر القطعية المطلقة إنها تلزما الزاما دون أدنى قيد أو شرط، فهي كلية شاملة تعبر عن عمومية القانون الأخلاقي.

ومن هنا فإن الفارق بين الأمر الشرطي والأمر المطلق أن الفعل في الأول لا يكون خيراً إلا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما، في حين أن الفعل في الثاني منهما متصور باعتباره خيراً في ذاته فنجد أن الأوامر القطعية المطلقة المتعلقة بالإخلاص هي في صميمها أوامر ضرورية كلية أولية سابقة على التجربة. ولهذا يقرر كانط أن الأمر المطلق وحده هو الذي يتمتع بصفة القانون الأخلاقي.

وهنا نجد أن كانط وضع صيغاً رئيسية للواجب أو قواعد للعقل للأوامر المطلقة:

أولاً: (اعمل دائماً بحيث يكون باستطاعتك أن تجعل من قاعدة فعلك قانوناً كلياً عاماً للطبيعة) وهذه القاعدة تعني أن المحك الأوحد للسلوك الخلقي هو إمكان تقييمه من غير تناقض.

ثانياً: (اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد واسطة) وفي هذه القاعدة أراد كانط أن يجعل للواجب مضموناً فجعل من الشخص الإنساني غاية في ذاته.

ثالثاً: (اعمل بحيث تكون إرادتك ـ باعتبارك كائناً ناطقاً ـ هي الإرادة المشرعة الكلية) وهذه القاعدة هي بمثابة جمع بين

القاعدتين السالفتين لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره هو المشروع الوحيد له. وتكون الإرادة من حيث هي غاية في ذاتها لا مجرد وسيلة، وأن تكون هي مصدر هذا القانون.

وبهذا يقرر كانط أن مصدر الإلزام الخلقي هو سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقي وهذه القواعد تتطلب من الفرد أن يعمل بحيث تكون القاعدة التي يصدر عنها في سلوكه معبرة عن استقلال إرادته. فيقول كانط أن الإرادة تكون خيرة خيراً مطلقاً حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام.

وهنا نجد أن كانط نسب إلى القانون الأخلاقي مصدراً ذاتياً صرفاً بحجة أن لا مقر لنا من الاختيار بين أمرين: فأما القول بأن المبدأ الخلقي صادر من الطبيعة أو العالم الخارجي. وأما القول بأن مصدره العقل أو الذات أو العالم الباطن.

فلو أخذنا بالاحتمال الأول لجعلنا المبدأ الأخلاقي تجريبياً محضاً، وأما إذا قلنا بالاحتمال الثاني فإننا عندئذ سنجد أنفسنا بإزاء مبدأ كلي عام من خلال قواعد مستقلة عالية على التجربة.

ويمكن لنا أن نتطرح السؤال التالي: ألا يمكن أن يكون للقانون الأخلاقي مصدر آخر غير الطبيعي أو العقلي؟

وفي رأينا أن كانط وضعنا بين عقلين عقل ظاهري نظري ينظر ويدرك من خلال منطق الأشياء تجريبي. وعقل باطني أولي

ضروري يقوم بإزاء مبادىء كلية عامة. إلا أنهما متضافران من خلال قوة ثالثة نفترض أنها القوة الإبداعية التي لدى الإنسان.

وهو ما نطلق عليه بالعقل الإبداعي الذي استخدم قوة العقليين لوضع مبادىء كلية عامة من خلال ما فطر فيه من قانون أخلاقي.

والعقل الإبداعي هذا هو الإجابة على السؤال الذي طرحه كانط من خلال فلسفته النقدية في نقده للعقل النظري ما الذي يمكن أن أعرفه؟ وفي نقده للعقل العملي ما الذي يمكن أن أعمله؟. وبقي السؤال الثالث بدون إجابة ما الذي يمكن أن آمله؟.

فإن كانت الإجابة الأولى ما الذي يمكن أن أعرفه من خلال العقل النظري، وما الذي يمكن أن أعمله من خلال العقل العملي، فيكون ما يمكن أن آمله من خلال العقل الإبداعي.

«فالعقل الإبداعي ـ وهو عقل مفطور في الإنسان اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات ـ هو الذي يعرف من خلال توظيفه للعقل النظري الظاهري ويعمل من خلال توظيفه للعقل الباطن العملي ويوظف بينهما لتحويل المبادىء الخلقية إلى قوانين أولية سابقة على التجربة. فمن خصائص العقل الإبداعي القدرة الإبداعية، والإدراك الجمالي، واكتساب القيم الجمالية، ووضع المبادىء الخلقية في احتوائه للعاطفة والوجدان والبصيرة»[1].

(١) مصطفى عبده ـ دور العقل في الإبداع الفني العقل الإبداعي.



الفصل الثالث

قضايا أخلاقية

المبحث الأول ـ خبرات أخلاقية:

١ ـ خبرة الشر والألم.

٢ ـ خبرة الأمل.

٣ ـ خبرة الحب.

المبحث الثاني ـ مفاهيم أخلاقية:

١ ـ العدالة.

٢ ـ الفضيلة.

٣ ـ أنواع الفضائل.

المبحث الثالث ـ مكانة الأخلاق في نظر الإسلام:

١ ـ كرامة الإنسان وحريته المسؤولة.

٢ ـ الأخلاق الجهادية محك الأخلاق الإسلامية.

٣ ـ أخلاق الإسلام أخلاق الفروسية.



المبحث الأول

خبـرات خلقيـة

[١] ـ خبرة الشر والألم:

إذا كان الخير هو الرغبة في ترقي القيم والعمل على النهوض بها، نجد أن الشر هو الحركة المضادة التي تهدف إلى الانتقاص من القيم والعمل على الهبوط بها. إذن فخبرة الشر تمثل حركة انحلال وسلب تحول دون نضج الحياة الخلقية وازدهارها. فالشر الخلقي عرقلة لترقي القيم وعائق لتكامل النفس البشرية.

هناك شرور ترتبط في وجودها بالعالم الخارجي وشروراً تكمن في صميم الحياة الشخصية وهي المرتبطة بانحرافات الإرادة واضطراباتها كمظهر لانقسام الإنسان وتوزعه وتفككه. ومن المستحيل على الإنسان أن يكون في حالة نقاء تامة أو طهارة لأن ما لديه من رغبات متعارضة تدفعه باستمرار إلى الاستهانة ببعض المبادىء الخيرة أو الخروج على بعض القواعد الخلقية مما يجعل الحياة الخلقية ضرباً من الصراع أو الكفاح المستمر. ولهذا فالأخلاق مظهر من مظاهر النظام والتكامل، والشر عائق لتحقيق هذا النظام والتكامل، وهو رفض للاستماع إلى نداء القيم فتجربة

الشر هذه تمثل في جوهرها عملية إنكار للقيم.

والشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الآخر هو الخير، ومن المستحيل أن نسمي الشر دون أن تثير في الأذهان فكرة الخير، على اعتبار أن الشر هو منه بمثابة سلب أو نفي أو حرمان وليس عدما له، فالشر معنى سلبي نسبي يبدو بصورة الواجهة الأخرى لتجربة أصيلة وخبرة أولية.

إن الشر يعبر دائماً عن شرط ضروري بوجود الخير، إذ لولا إمكانية الشر لكانت إمكانية الخير ضرباً من المحال.

والواقع أن الخير والشر لا يوجدان في الأشياء بل في الطريقة التي تستخدم بها إرادتنا تلك الأشياء، والإرادة في حد ذاتها خيرة وإنما يمكن الشر في سوء استعمال هذه الإرادة. ولا قيمة للخير إلا بالنظر للاختيار الممكن للشر، إذن الشر مرتبط بممارسة الحرية البشرية لنشاطها إذ لولا هذا الاختيار الإرادي لحقق الإنسان الخير بطريقة ميكانيكية وأصبح كائناً مجبراً لا يملك أدنى قسط من الحرية.

إذن فإن ممارسة الحرية ذاتها مشروطة بقيام هذا التعارض الأصلي بين الخير والشر بحيث قد يكون في وسعنا أن نقول إن وجود الشر هو الذي يثبت أن للإنسان حرية لا مجرد طبيعية.

والواقع أن الإحالة المستمرة إلى الشر والصراع الحي العنيف بين الخير والشر هما اللذان يدعمان قدرتنا على الاختيار، وهما اللذان يؤكدان مسؤوليتنا، وليس من شأن الجهد أن يتسم بطابع

المخاطرة ما دام جهداً حراً يقوم على الاختيار والمخاطرة لا بد لنا القيام بها.

يظن أن الحياة الخلقية الصحيحة تستلزم كراهية الشر وبغض الاشرار ولكن الإرادة الخيرة لا تعرف الكراهية في أية صورة من صورها. والحياة الخلقية الصحيحة في جوهرها إرادة خيرة لا تقوم إلا على المحبة وليس المفروض في المحبة أن تقتصر على ما هو أهل للحب، بل إن المحبة الحقيقية إشعاع لا يستأثر به أي موضوع كائناً ما كان.

والمحب الحقيقي ليس الذي يبغض الشر أو يكره الكراهية، بل الذي يعمل على استئصال الشر وتحطيم الكراهية بل يتجاوز ذلك في محبة الكراهية ليس بمحبة الشرير بوصفة شريرا بل بمحبته بوصفه إنساناً تعساً أو مخلوقاً شقياً، فالمحبة الحقيقية هي محبة الشرير لا محبة شر الشرير.

فالكراهية الخالصة تمثل القطب المضاد للمحبة الخالصة، والكراهية كالمحبة من حيث أن كل منهما ظاهرة شخصية تهدف نحو الآنية أو تتجه نحو الذات وعلاقتهما مع الآخر بقصد سلبه أو تأكيده.

وعلى الرغم من أن الشخص المبغض أو الكاره يريد لا وجود للمبغوض أو المكروه إلا أنه يعمل على استمرار بقائه حتى يكون لديه شيء يبغضه أو شخص يكرهه، فهو يريد في قرارة نفسه وجود ما يعمل على محوه ويعمل على استمرار بقائه ليعاود محوه. فالقسوة مثلاً لا تنحصر في القضاء على الخصم بل تنحصر

في العمل على تعذيبه. كالمحبة التي تتأرجح بين التملك الناقص وحالة وجود المحبوب، ليكون المحب في تشوق دائم ويعمل على إيجاده المستمر. فإن كانت المحبة هي إرادة الخير فالكراهية هي إرادة الشر، ولكن المحبة الأخلاقية لا تعني ضرباً من الانفعال أو العاطفة بل هي تعني أسلوب من العمل أو السلوك أو النشاط الفعلي. فكلمة المحبة على الصعيد الأخلاقي تختلط بكلمة الإحسان بمعنى أنه لا يكفي أن يحب الخير بل يصنعه وتعني أيضاً التعلق بالآخرين وضرباً من التبادل بدون انتظار رد الجميل فلا بد له أن ينسى نفسه في الآخر وهذه هي المحبة العاملة التي تمضي إلى أبعد حدود التضحية والفداء من أجل الآخر. وهي انتحار نفساني يقضي على صاحبه بالشقاء من أجل سعادة الآخرين. ومعنى هذا أن الصحة النفسية للفرد رهن باحترامه للحياة في شخصه وفي أشخاص الآخرين معاً.

والموجود البشري يحمل خبرات متصارعة صراع مع النفس وصراع مع الآخرين الذي يحفل بخبرات سلبية كالشر والألم واليأس، وخبرات إيجابية كالمحبة واللذة والأمل.

«وعليه علينا أن نتعرف على خبرة سلبية أخرى مع خبرة الشر وهي خبرة الألم وهذه الخبرة تردنا دائماً إلى ذواتنا وإلى وجودنا الفردي» فالألم وحده هو الذي يتيح لنا الفرصة لأن نعاني تجربة الوحدة على حقيقتها، فالشخص حينما يتألم ينطوي على نفسه. إننا نتألم فرادى لأن الألم خبرة باطنية هيهات الآخرين أن يشاركوا

في معاناتها وهكذا نرى أن الألم ما هو إلا مناسبة لشعور الذات لنفسها»[1].

والواقع أن خبرة الألم هي التي تبرز الجانب الشخصي من وجودنا لأنها هي التي تضطر الذات إلى الغوص في أعماق وجودها من أجل العمل على اكتشاف ما ينطوي عليه هذا الوجود من قيم.

والصورة العليا من الألم هي إرادة الألم التي نلتقي بها لدى الإنسان الذي يريد أن يتعذب من أجل الآخرين أو في سبيل الحب للشخص المحبوب وذلك في تحقيقه لضرب أعمق من المشاركة نحو الآخر، وكذلك حب الأم لابنها.

وليس من شك في أن الموجود البشري الذي اعتاد أن يقبل اللذة ويعزف عن الألم لا يمكن أن يكون كائناً أخلاقياً بمعنى الكلمة اللهم إلا في اللحظة التي ينفصل فيها عن حياة التلقائية والسهولة واللذة، لكي يتجه بكل قوته نحو حياة المجاهدة والعسر والمشقة، وليست خبرة الألم سوى مظهر من مظاهر صراع الإنسان ضد ذاته وضد كل ما ينطوي عليه ذاته من عناصر ضعف أو وهن أو تخاذل أو قصور، وإذا كان الكائن الحي الواعي وحده هو الذي يتألم فذلك لأن الحياة الواعية هي صراع ضد كل إمارات الموت في وجودنا الحي، بما فيها من الضعف الخلقي الذي لا بد لنا من العمل على استئصال أسبابه.

---

(١) زكريا إبراهيم ـ المشكلة الخلقية ـ ص ٢٤٩.

[٢] ـ خبـرة الأمـل:

إن كانت خبرة الألم خبرة سلبية فخبرة الأمل خبرة إيجابية، إلا أن هناك حلقة وسطى بين الخبرتين وهي خبرة اليأس وهذه الخبرة الوسيطة هي خبرة موقوته تحاول خنق الإنسان إلا أن الإنسان يتنفس من خلال طرفي الخبرتين الأمل والألم والأمل هو الجو الروحي الأوحد الذي يحيا في كنفة النفس الإنسانية. وهو الدليل على اقتران الأخلاق بالثقة والرجاء والإيمان بينما يقترن الألم بالعسر والضيق والشدة.

ولخبرة اليأس ثلاث مصادر: هي العالم الخارجي، والذات، والآخرون. واليأس اعتراف ضمني بوجود الأمل وإقرار خفي بحاجة الإنسان والمزيد من الأمل للتغلب على حالة اليأس، وليس كل ما في اليأس يأساً، وإنما طالما هناك زمان فما يزال ثمة أمل وليس الأمل في الحقيقة سوى هذا الإيمان الضمني بأن لكل مشكلة حلاً وأن الأفق ما يزال مفتوحاً أمام الإرادة للوصول إلى هذا الحل من خلال الثقة النفسية وهذه الثقة تحمل طابع الأمل والأمل هو الذي يرجع الثقة المنهارة سواء من الشخص نفسه أو من الآخرين.

فإن كان اليأس خبرة سلبية فالأمل هو الخبرة الإيجابية وهي الرغبة العارمة لتجاوز سلبيات اليأس، أما اليأس الذي يستعصي فيه الشفاء فهو اليأس الانتحاري الذي تكمن من ورائه إرادة الموت وهي حالة مرضية، أما اليأس السوي أو العادي فهو حالة عرضية.

فلا بد من تحويل الممكن إلى واقعي فليس في الحياة فترة تخلو تماماً من كل أمل، بل إن للشيوخ آمالهم التي تنتظر التحقيق وإلا لكانت حياتهم حياة تقرب اليم للموت ولكانت الشيخوخة انتحار ميتافيزيقي ـ فلا يأس مع الحياة ـ وما الحياة إلا استجابات وكل استجابة لا بد من أن تنطوي على شيء من الأمل والرجاء في المستقبل.

واليأس يحمل في ثناياه بذور فنائه، بمعنى أن اليأس السوي ينشد الأمل فلا بد من تحطيم قوقعة اليأس، وليس من الضروري أن تتحطم هذه القوقعة من الحركة الأولى، ولكن مصيرها التحطيم إذا كانت هناك نية في تحطيمها فلا بد من جهد لتجاوز حالة اليأس، فليس في الأمر إنجاز بل المهم أن يكون هناك بدء لكي يكون ثمة إنجاز، فمن المؤكد أن الرغبة في الإنطاق قد تكفي لدفع الإرادة إلى طريق المقاومة وليست المقاومة سوى الحلقة الأولى من سلسلة الحلقات المؤدية إلى الانتصار.

«وهكذا نجد أن خبرة الأمل هي جوهر الخبرة الخلقية لأنه يمثل النسيج الأصلي للحياة الخلقية من حيث هي سعي دائب نحو تحقيق المثل الأعلى»[١].

ومن المؤكد أن الموجود البشري الأخلاقي لا يمكن أن يحيا إلا على هذا الإيمان الضمني بإمكان تحقيق المثل الأعلى وضرورة العمل على تحقيق وتغيير الواقع. فإن الأمل يسير جنباً إلى جنب

(١) زكريا إبراهيم ـ المشكلة الخلقية ـ ص ٢٧٦.

مع الثقة والإيمان والإرادة. والأمل في صميمه خلق وإبداع وهو انفعال الموجود بالحياة وتعلق الكائن البشري بالوجود. والأمل كسب تحققه الحرية الإبداعية حين تعرف كيف تحيل المثل الأعلى إلى واقعة وكيف ترقى بالواقع إلى المثل الأعلى، والحرية الإبداعية تعلم أن المستقبل وهو الأمل لا بد أن يبقى مفتوحاً أمامهم وتدرك أنه لا بد لكل شيء من أن يقبل التحقيق عن طريق الجهد الإيجابي الفعال. وهذا هو السبب في أننا نستشعر دائماً برغبة عارمة في العمل من أجل المستقبل لأننا ندرك أن الأمل لا ينصب إلا على المستقبل وهل يمكن أن يقوم أمل لو كانت الحياة مجرد ماضي قد انقضى وحاضر هو في طريقه إلى الزوال. وما الحاضر إلا آنية متلاشية على الدوام.

وتجربة الأمل تزود الكائن الأخلاقي بطاقة روحية هائلة فتزيد من إيمانه بالنظام الاسمى والدلالات الكونية الماثلة أمام الإنسان من خلال الآيات في الأنفس والآفاق.

[٣] ـ خبرة الحب:

قد تكون خبرة الحب من أهم الخبرات الخلقية وأخطرها في حياة الإنسان. وقد لا يوجد من البشر من لم يلتق بذلك الآخر، وعمل على تحويل كل اهتمامه من الانا إلى الانت ومن الذات إلى الغير. وعلى الرغم أن كلمة حب لها دلالاتها الوجدانية إلا أنها تحوي ميل إيجابي ونزوع عملي وليس مجرد انفعال بل نية واتجاه وسلوك، وهو الحب الذي يرى في الآخر شخص يُحب لذاته دون اتخاذه وسيلة لإشباع أنانيته.

وبهذا المعنى فإن كلمة حب تكاد ترادف الإيثار مقترناً بالإخلاص ذات مضمون إيجابي يجعل منه ضرباً من التلقائية الإبداعية، وهكذا لو سادت المحبة بين الناس لارتفعت الحاجة إلى القانون.

ولا بد لنا هنا من التفريق بين المحبة والشفقة لأن الشفقة تنطوي على معنى التألم أو التعاطف وبوجود للآخر مظاهر الضعف أو المرض أو الفقر. إلا أن المحبة لا تتجه نحو هذه النقائص بل تتجه بطبيعتها نحو القيم.

وهنا تبدو لنا أن خبرة الحب هي خبرة فريدة وأصيلة، فالمخلوق الذي يستشعر بالحب لا يلبث أن يجد نفسه مستغرقاً في حياة جديدة محققاً ضرباً من التواصل الخلقي بين الانا وإلا أنا وكأنها خرجت من ذاتها وتسللت إلى الآخر.

والحب فعل من أفعال التجاوز ينطوي على عملية توسيع للخبرة الذاتية، ولهذا يتخذ طابع الحدس الذي يكشف لنا عن خبرة الآخر الباطنية وكأننا نشاركه عواطفه وانفعالاته نعيش سعادته وشقاؤه، فالحب مشاركة أكثر مما هو معرفة. ولا يعني ذلك اتحاداً أو محوا لاحدا الذاتين في الأخرى فالآخر لا يستحيل إلا الانا بل يطل آخر أشاركه تجاربه دون ذوبان شخصيته في شخصيتي.

وفهم الآخر الباطن فيه عملية مليئة بالاستبصار قادرة على التنبؤ، بدليل أن المحبين يفهمون إنصاف الكلمات ويدركون

الإشارات ويقرأون ما في الشفاه والنظرات والخلجات بطريقة أولية حدسية كاشفاً عن باطنه.

فخبرة الحب أعلى الفضائل فإرادتها خيرة ونيتها طيبة وهي إيجابية والحب أيضاً طاقة وإنتاج من خلال الإيثار وكأن كل وجوده لذاته قد استحال إلى وجود الغير أو من أجل الآخر ويرى في الآخر ذلك الكائن المثالي، ولا شك أن كل من عانى من خبرة الحب لا بد من أن يكون قد شعر بأن حضرة المحب هي أشبه ما تكون بقوة أخلاقية هائلة تتسامى بالفرد إلى مستوى الإنسان المثالي.

والحب يجمع بين اللذة والألم والنشوة والعذاب والسعادة والشقاء، وعذاب المحبين قد يكون مصدر سعادة لهم كما إن سعادتهم قد تصبح مصدر ألم لهم.

والمحب لا يرى في المحبوب شخصيتين مستقلتين ـ واقعية وأخرى مثالية ـ فهو يرى في شخصية واقعية تتلمس تحقيق مثلها الأعلى، وكأن المثل الأعلى ماثل بطريقة مباشرة في الواقع أو كأن الكائن الواقعي قد تسامى منذ البداية إلى مستوى الكائن المثالي.

فحياة المحبين حياة يتعلق فيها الإنسان بأسمى وأرفع ما في الإنسان، فهو يخلع على الوجود البشري عمقاً ومعنى وقيمة فيكسبه بذلك اتجاهاً وقصداً وغاية.

ولا أعني بالحب هو الحب الجنس فقط فهو وإن كان حباً بالمعنى الأخلاقي إلا أنه أدنى أنواع الحب، فالحب هو الذي

يرتفع ويترفع عن الحياة الجنسية ويرتقي للحب الإنساني وحب المثل العليا والحب الإلهي.

المبحث الثاني

مفاهيم أخلاقية

[١] ـ العدالة:

تفسر العدالة بأنها الوسط العدل بين إفراط وتفريط وهي فضيلة بين رذيلتين.

«وقديماً قسم أفلاطون النفس إلى ثلاثة قوى:

١ ـ القوى الشهوية وهي تعنى بحاجات الجسد، ومركزها البطن، وفضيلتها العفة وهي وسط بين رذيلتين الشره والخمود.

٢ ـ والقوى الغضبية وهي مثار النوازع، ومركزها الصدر، وفضيلتها الشجاعة وهي وسط بين رذيلتين التهور والجبن»[١].

٣ ـ والقوى العاقلة وهي مجمع الحقائق، ومركزها الرأس وفضيلتها الحكمة وهي وسط بين رذيلتين السفه والبله.

«يشارك الإنسان الحيوان بالقوتين الأوليتين الشهوية والغضبية ويتميز عنه بالثالثة العاقلة فينبغي للإنسان أن يخضع قوتيه الشهوية

---

(١) محمد محمد الطاهر ـ علم الأخلاق النظرية والتطبيق ـ ص ٢١.

والغضبية لقوته العاقلة، فإذا فعل ذلك نشأت عنده فضيلة العدالة»[1].

وهي المسافة الواعية بين الإنسان والحيوان، بأن يأتي لضرورة الحيوان بالطريقة الإنسانية، أي بالقوة العاقلة من خلال فضيلة العدالة.

فالعدالة هي الخط الوسطي في تعديل الصفات النفسانية وانتزاع صفة ثالثة من مجموع انضمام صفتين ما بين إفراط وتفريط.

مثلاً نظير التهور والجبن فينزع منهما صفة ثالثة وهي الشجاعة وهي الصفة الاعتدالية، أو انتزاع فضيلة الكرم وهي صفة اعتدالية ما بين صفتين رذيلتين هما اللؤم والإسراف الواقعة بين خط الافراط وخط التفريط.

وقد تتجه العدالة للفرد وقد تتجه إلى المجتمع، فالعدالة المتجهة للفرد ترتبط معه على نحو التقييم الخلقي من حيث وجود انطباقات حسنة متحلياً بها الفرد كأن يكون صادقاً وفياً وأميناً عفيفاً صاحب مروءة وأخرى يراد بها من حيث انطباقها على الآخرين.

أما العدالة بالقياس إلى المجتمع يعبر عنها بالعدالة الاجتماعية يتجلى ذلك في صورة حفظ الحقوق بين الأفراد على نحو المساواة من غير تقديم فرد على فرد من حيث العنصر أو قومية أو اللونية.

والإشارة إلى العدالة الفردية من حيث نفسها بالقياس إلى

---

(١) الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية ـ كمال اليازجي ص ٢٩.

العدالة الاجتماعية تظهر بعض النقاط المرتبطة بالحقوق. ويمكن تقسيم الحقوق إلى:

١ ـ حق الحياة وهي الحقوق الطبيعية بأن يكون من حق الإنسان العيش في الحياة.

٢ ـ حق الحرية وهي الإرادة والاختيار في أن يعمل ما يشاء في حدود تأثيره فكل إنسان حر أن يفعل ما يريد بشرط ألا يتعدى على ما لغيره من مثل حريته[١].

وهناك فرق بين العدالة والتطبيق القانوني، وشتان بين العدل بالمعنى الأخلاقي والعدل بالمعنى القانوني، إذ أن العدل القانوني لا يكون عدلاً أخلاقياً إلا إذا كان القانون نفسه مطابقاً للعدل الأخلاقي، وهو أمر قد يحدث وقد لا يحدث وغالباً لا يحدث، لأن القانون من وضع السلطة المسيطرة وهي غالباً ما تسعى إلى صيانة سيطرتها سواء كان ذلك بوسائل متفقة مع العدل أو غير متفقة، وغالباً لا نجد اتفاقاً بين العدالة والقانون الوضعي.

ولكن العدالة المطلوبة بشكلها الواقعي إنما تقع في حجم القانون الإلهي دون القانون الوضعي، لأن القانون الوضعي لم يتوصل إلى معرفة متطلبات المجتمع البشري لعدم الوصول إلى قعر الحقيقة وعدم معرفة مستجدات الحياة القادمة فيتطلب ذلك تعديلات مستمرة بتجدد الحياة المتطورة. إذن عدالة القوانين

---

(١) أحمد أمين ـ الأخلاق ـ ص ١٥٩.

الوضعية أن عدلت فهي عدالة شكلية وموقوتة ومحددة بزمان معين ومكان محدد.

نجد العدالة المطلقة في القانون الإلهي لأنه هو جل جلاله هو خالق الكائنات وخالق قوانين مسيرتها، ومسير للكون وفق قوانين كونية بالمعرفة الأزلية والسرمدية للأشياء والكائنات، إلا أن تطبيق القانون الإلهي قد يتحول عند تطبيقه إلى قانون وضعي إلا إذا استخدم مستخدموه القانون الأخلاقي في إطار العدالة عدالة فردية واجتماعية لأن القانون الإلهي شامل لا يتجزأ وهو وضعي إن لم يتكامل مع القانون الأخلاقي لأن القانون الأخلاقي لا يحد بزمان معين ومكان محدد فهو أزلي وسرمدي.

[٢] ـ الفضيلـة:

فسرنا العدالة بأنها الوسط العدل بين إفراط وتفريط وهي فضيلة بين رذيلتين.

إذن ما هي الفضيلة؟ فالفضيلة هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار وقائمة في وسط بالنسبة لنا لا بالنسبة للموضوع قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلي وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية، إلا أننا لا نجد لكل الأفعال والانفعالات أوساطاً لا منهما ما لا وسط له كالسرقة والقتل والزنى فهي بمثابة شرور محضة. والأخلاق هي الفضيلة المنتزعة من مقام الوسطية بالاختيار عن طريق كسبـي إلا أن كل اكتساب منشأه الفطرة، والفطرة كامنة في الإنسان تتضح بالشرائع السماوية وتنمى بالممارسة والتجربة في وسط بيئي مناسب. فلا بد إذن من انسجام بين هذه الحدود

الثلاثة، إذ نجد أن فضيلة السعادة وليدة من اجتماع الفضائل الثلاث:

العفة ـ الشجاعة ـ الحكمة باجماع القوى الثلاثة الشهوية ـ الغضبية ـ العاقلة لنفس واحدة من حيث إنها ذات نقيض واحد هو رذيلة الظلم.

الخط الوسطي للفضائل[1]

	الافراط	الوسط العدل	التفريط
١	التهور	الشجاعة	الجبن
٢	الفسق	العفة	بلادة الطبع
٣	التبذير	الكرم	التقتير
٤	الغرور	الكرامة	التسكع
٥	الغلو	الصدق	الاقتصاد في القول
٦	التهريج	حضور البديهة	ثقل الظل
٧	التملق	الوداد	الحرد
٨	الظلم	العدالة	الانظلام

[٣] ـ أنواع الفضائل:

١ ـ الشجاعة:

ومن مصاديق الفضيلة الشجاعة وهي وسط عدل بين رذيلتي التهور والجبن.

---

(١) محمد محمد الطاهر ـ علم الأخلاق النظرية والتطبيق ـ ص ٤٨.

١ ـ وتتألف الشجاعة من ركائز ثلاث:

١ ـ التطلع إلى جلائل الأعمال لا من أجل الربح والشرف بل من أجل تحقيق لما فيها من سمو.

٢ ـ الجود وهو الاستعداد لبذل كل غال في سبيل تحقيق جلائل الأعمال.

٣ ـ الصبر وهو عدم الجذع على المصائب وعدم الفذع من المشقة أو المتاعب أو الأحزان. والصابر لا يتراجع أبداً، ولكن الحكمة تدعو المثابرة دون عناد والصبر دون جبن.

أنواع الشجاعة ثلاث:

١ ـ شجاعة البدن نجدها عند المحاربين وأعدادهم بحسب طاقتهم الجسمانية.

٢ ـ شجاعة النفس، بأن تكون للنفس قوة توجب خضوع الطرف المقابل أي البدن كتناول سقراط للسم.

٣ ـ شجاعة الاعتقاد، هو بذل البدن والنفس والمال من أجل اعتقاد، مثل أصحاب الأخدود وشهداء كربلاء.

ومن آثار الشجاعة:

١ ـ الكرم.

٢ ـ الشهامة.

٣ ـ قوة الاحتمال.

[٢] ـ العفة:

«والعفة وسط بين الانغماس في الملذات والاقلاع عنها تماماً»[١].

أنواع العفة:

١ ـ العفة في الطعام.

٢ ـ العفة في الجنس على نمط اعتدالي.

٣ ـ العفة في المال وطلبه بالحلال.

والشخص العفيف يتخذ الطريق المعتدل وهو ضبط الشهوات من دون حرمانها أو الدخول في الملذات من غير أحجامها.

[٣] ـ الحياء:

يفسر الحياء على معان ثلاثة:

١ ـ الحياء من الله بامتثال أوامره والكف عن زواجره.

٢ ـ الحياء من الناس بالكف عن إيذائهم وترك المجاهرة بالقبيح.

٣ ـ الحياء من النفس (ليكن استحياؤك من نفسك أكثر من استحيائك من غيرك).

والحياء من آثار العفة.

[٤] ـ الصدق:

يعرف الصدق بأنه المطابق للواقع، والكذب عدم مطابقته للواقع، والمطلوب الصدق اللساني ومطابقته ويمكن تقسيم الصدق إلى ثلاثة أنواع:

---

(١) ماجد فخري ـ أرسطو ـ ص ١١٢.

١ ـ الصدق القولي.

٢ ـ الصدق العملي.

٣ ـ الصدق الفكري.

والكذب ضد الصدق (الصدق منجاة والكذب مهواة).

[٥] ـ الريـاء:

الرياء ليس من طبيعة الصدق، إنما هو إطلاء على الواقع:

والرياء أقسام:

١ ـ الرياء في الدين لاظهار التدين.

٢ ـ الرياء في الملبس والمظهر لإظهار الزهد.

٣ ـ الرياء في المشي بسكينة ووقار.

٤ ـ الرياء في القول، بأن تقول ما لا تفعل.

٥ ـ الرياء في الأعمال والأفعال.

٦ ـ الرياء في الصداقة والمعاملة.

وهذه الأنحاء معاكسة للحقيقة حيث تنكشف الحقيقة التي قد انطوت عليه نفسيته.

[٦] ـ التواضـع:

ويرتكز التواضع على ثلاث فضائل:

١ ـ صدق الإنسان مع نفسه البعد عن الرياء.

٢ ـ مقارنته بالعدل دور تطبيق العدالة.

٣ ـ التحلي بالشجاعة الصراحة والاستقامة.

[٧] ـ الأمانـة:

يقول تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾.

وقد كشفت الآية عن الأمانة وإنها حمل ثقيل تحملها الإنسان لأنه قد حمل أعظم طاقة يتحملها أي كائن وهي الطاقة العقلية شريطة أن يتصرف بها بحسب وعائها المناسب لها.

وقد خاطب الله العقول بـ يا أُولي الألباب نطلق عليه فلسفياً بـ العقل الابداعي الذي اختص الله به الإنسان دون سائر الكائنات فبه اعتقد وأبدع واختار بإرادة خيرة.

[٨] ـ السخـاء:

السخاء الاعطاء عن سماحة نفس من غير نظر إلى تعويضه، إنما يعطي المال بكل ميل ورضا نفس خالي من الأغراض.

ويترقى الإنسان في مراتب ثلاث:

١ ـ فمن أعطى البعض وأبقى البعض فهو صاحب سخاء.
٢ ـ ومن بذل الأكثر وأبقى لنفسه شيئاً فهو صاحب جود.
٣ ـ والذي قاس الضرر وآثر غيره فهو صاحب الايثار.

يقول علي كرم الله وجهه.

(احذروا صولة الكريم إذا جاع، واللئيم إذا شبع).

وقال أيضاً:

(عجبت للبخيل ليستعجل الفقر الذي منه هرب، ويفوته الغنى

الذي إياه طلب، فيعيش في الدنيا عيش الفقراء ويحاسب في الآخرة حساب الأغنياء).

[٩] ـ الحلـم:

الحلم والأناة توأمان ينتجهما علو المهمة، معنى ذلك أن عالي الهمة ينظر إلى الشدائد بعمق تفكير وتدبر ويتحمل المشاق والصبر عليها وبهذا يكون سيره مع المجتمع بأخلاق طيبة.

وأصناف الحلم ثلاث:

١ ـ العفو عند المقدرة والترفع عن السباب.

٢ ـ الاستيحاء والتفضل.

٣ ـ ضبط النفس وقوة الإرادة[١].

فالحلم توأم مع التروي وعدم الانفعال، وإنما يأخذ الحليم الأمور من غير تقديم الانفعال قبل التروي، وإنما يأخذ بالتحليل والتفسير وعرض الصفحات المستقبلية أمام الصورة الذهنية. فليس القوي بالصرعة إنما القوي الذي يتملك نفسه عند الغضب.

والإنسان الحضاري هو الذي يؤخذ بالحلم.

---

(١) علم النفس حامد عبد القادر ص ٣٢٩.

المبحث الثالث

مكانة الأخلاق في نظر الإسلام

يقرر الإسلام أن أفضل الناس أنفعهم للناس وأن خدمة المجتمع في صميمها عبادة الله تعالى، ويؤكد الإسلام أن الايمان شيء آخر غير مجرد إقرار اللسان بالشهادتين، وإنما هو في حقيقته حياة ولا خير في حياة إيمانية لا يتبعها عمل دائم. والدنيا مزرعة الآخرة.

نجد في الحديث الشريف الذي يقول فيه الرسول الكريم «خير الناس من ينفع الناس». يدل هذا الحديث أن هذا الدين جاء لتنظيم سلوكيات الناس على أساس من العدل ورفع الظلم. والعبادة فيها تطهير للنفس لتكون صالحة للائتلاف والنفع، وأن العابد ينفع نفسه ويطهرها، ولكن لا منفعة منه إن لم يشرك الناس في أعمالهم ويجاهد من أجلهم.

فقد جاء الإسلام خاتماً لديانات السماء واقتضت خاتميته هذه أن يحوي كل ادواء البشرية، وهو الدين الوسيط الوسط الاعتدالي بين الروحانية والمادية، والعقيدة الإسلامية هي عقيدة وسطية بها مقومات عدة لتأليف ديناً وسطاً وأخلاقاً مفتوحة.

فكانت الدعوة إلى المثل العليا الأخلاقية يقول الرسول ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ويقول أيضاً: «الدين المعاملة، والدين النصيحة» وقد امتدحه رب العزة بقوله: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾.

والحياة الإنسانية المثلى لا تتحقق في نظر الإسلام إلا إذا اتسمت بالسمة الأخلاقية الأصلية وهي في (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، والعبادات الإسلامية في حقيقتها تنتهي إلى تأكيد القيم الخلقية، فالصلاة والصوم والحج والزكاة لا تصح عند الله ما لم تنه عن الفحشاء والمنكر والبغي والعدوان. وكل الفرائض الدينية التي شرعها الإسلام ذات وشائج قوية تربطها بالمبادىء الخلقية.

والأخلاق في نظر الإسلام يتمحور على ثلاثة محاور:

١ ـ كرامة الإنسان وحريته المسؤولة.

٢ ـ الأخلاق الجهادية محك الأخلاق.

٣ ـ أخلاق الإسلام أخلاق الفروسية.

[١] ـ كرامة الإنسان وحريته المسؤولة:

القرآن الكريم ينص صراحة على تكريم الإنسان وتفضيله على كثير من خلقه، وقد كرمه بالعقل وبالأمانة التي حملها الإنسان، وجعله خليفته في الأرض.

يقول تعالى: ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾ وفي قوله: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض

خليفة﴾. وقوله: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ وقوله: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾.

كما يقول تعالى في تكريم الإنسان: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾.

«وقد جاء الإسلام ليحرر الإنسان فبالتوحيد تحرر الإنسان من استعباد الطاغوت وانعتق بالعدل من أسر الاستغلال وانطلق بالشورى من قيد الاستبداد، وتحرر الفنان من القيد الوثني والأسر الكهنوتي ليرتقي في مدارج الربوبية وأخرجه من ذل العبودية ليستظل بظل الألوهية ليباشر مهامه التعبدية برضاء وشوق وورع من خلال خشوع ومحبة وتقية»[(١)].

وهكذا كان الإسلام مع حرية الإنسان وما ينتج عنها من مسؤولية فردية وهذه المكانة السامية التي جعلت للإنسان بين المخلوقات قد استتبعت أن يكون قادراً على الاختيار ومسؤولاً عن أفعاله ففيه إقرار بحريته.

وفي ذلك يقول تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ ويقول: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ وفي قوله: ﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر

(١) مصطفى عبده أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي ـ ٢٠٧.

وازرة وزر أخرى﴾ وقوله: ﴿وأن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾.

وإذا ما تأملنا الحديث الشريف الذي يقول فيه رسول الله ﷺ: «إذا اجتهد أحدكم فأخطأ فله أجر وإذا اجتهد فأصاب فله أجران».

نجد لهذا الحديث الجامع معاني أخلاقية عديدة منها:

١ ـ فيه دعوة للاجتهاد والاستقلال في الرأي، وفيه معنى واعتزاز بالشخصية الإنسانية واستمساك بحرياتهم الفردية في الاجتهاد.

٢ ـ وفي الحديث دعوة للعمل ومجاوزة للوقوف عند مجرد الاعتقاد، ووفقاً لما يتطلبه الدين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ففيه مجاوزة الإقرار باللسان إلى العمل، فلا خير في إيمان لا يتبعه عمل.

٣ ـ وفي الحديث دعوة للتفاؤل والاقدام، والإسلام دين الصراحة والشجاعة الأدبية والشجاعة الأخلاقية والعملية.

٤ ـ وفي الحديث دعوة إلى الثقة بالنفس والثقة بالله. فللمجتهد أجر حتى ولو أخطأ، فلا تكون الثقة مع التردد والتخاذل بل في السعي مع الاطمئنان.

يتضح لنا مما تقدم أن الإنسان اجتهد فأصاب كان له أجران، أجر الاجتهاد أي أجر استعمال ملكة الحرية عنده، وأجر الإصابة أي أجر الخير الذي يعود على الناس من إشاعة الثقة والطمأنينة. أما إذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد هو أجر الاجتهاد. فالمجتهد

الذي يخطىء مأجور على قوته وشجاعته وإقدامه، ومأجور على ثقته بنفسه وثقته بالله، فالمجتهد المخطأ يفيد بأنه سعى وعمل وصبر ولم يتردد أو يتواكل، إذ نجد الفضائل الايمانية في اليقين والعدل والاجتهاد وهي فضائل سلوك وعمل وهي تقتضي وعياً للحرية وشعور بالمسؤولية.

[٢] ـ الأخلاق الجهادية محك الأخلاق الإسلامية:

الأخلاق الإسلامية هي إخلاق سعي وإقبال على الحياة في ثقة واطمئنان، وبذل للجهد لتحقيق الكرامة والاستقلال بالنسبة للفرد وإلى الجماعة وهي أداة لا غنى عنها للحياة الخلقية في نظر الإسلام. فالقرآن الكريم والسنة الشريفة حافلان بالدعوة إلى العمل والتوكل ـ وليس التواكل ـ ونبذ الدعة والاتكال.

يقول تعالى: **﴿فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة﴾** ويقول: «لكل درجات مما عملوا».

ويقول الرسول الكريم: «ما أكل أحدكم طعاماً قط خيراً من كسب يده» ويقول أيضاً: «لأن يغدو أحدكم فيحتطب على ظهره فيتصدق ويستغنى خير من أن يسأل».

إذن المثل الأعلى للأخلاق الإسلامية في الإرادة الحازمة التي تقتضي مجاهدة النفس والسيطرة عليها وقمع شهواتها يقول تعالى: **﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾** ويقول الرسول الكريم: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به».

أما تعريف الرسول الكريم للمجاهد والمهاجر تعريف يشير إلى أهمية العنصر النفسي الداخلي في تحقيق المعاني الدينية تحقيقاً صحيحاً وذلك في قوله ﷺ: «المجاهد من جاهد نفسه، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه. فلا ريب أن جهاد النفس أصعب من جهاد الغير ولذا سماه الرسول الكريم الجهاد الأكبر. ولا شك أن من انتصر على نفسه فهو على غيره أقدر.

وليس أدل على ذلك ما نستخلصه من المعارك الإسلامية الفاصلة والتي حدثت في رمضان حيث انتصر المسلمون وهم في صيام فقد انتصروا أولاً على أنفسهم فنصرهم الله على أعدائهم.

«كانت غزوة بدر الكبرى في السابع عشر من رمضان، كما كان فتح مكة في رمضان، وكذلك غزوة تبوك، وقد كانت معارك الردة أيضاً في رمضان، ومعركة اليرموك ومعركة القادسية في رمضان وقد فتح طارق بلاد الأندلس في رمضان، وانتصر صلاح الدين في معركة حطين وكانت معركة عين جالوط في رمضان وحتى العبور وتحطيم خط بارليف في رمضان أيضاً»[(١)].

والمتأمل في أحاديث الرسول ﷺ ينكشف له أنه كان حريصاً على أن يؤكد أن قوام الدين صدق العزم وبذل الجهد وإخلاص العمل، كما يكون لذلك من أثر فعال في إصلاح النفس وحسن المعاملة. يقول ﷺ: «عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة».

---

(١) شهر رمضان شهر الجهاد والاستشهاد، مصطفى عبده عن مقال في مجلة السد القطرية ١٩٩٣م.

وقوله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». وقوله: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه».

والعنصر الأصيل في الأفعال هو النية والاستقامة. فالإسلام دين يقوم على استحياء الضمير واستفتاء القلب. يقول تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ ويقول الرسول: «إنما الأعمال بالنيات ولكل أمرىء ما نوى» «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» «والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنون حتى تحابوا».

[٣] ـ أخلاق الإسلام أخلاق الفروسية:

أخلاق الإسلام هي أخلاق الفروسية وهي مفتاح الشخصية الإسلامية النبيلة وهي النخوة وقد سن الإسلام سنة الفروسية في الحرب والسلم. فكان المسلم يعرف العدو عدواً حينما رفع السيف لقتاله ولكنه لا يعادي امرأة ولا رجلاً مولياً ولا جريحاً عاجزاً. وقد تحلى المسلم بأخلاق الفروسية في السلم بالصدق والصراحة والإخلاص، وهي ثمرة ولاء الإنسان لذاته الحقيقية وجوهره الأصيل من خلال داخليته أي الجوانية.

والأخلاق الجوانية من شأنها لكي تكون كذلك عليها أن تستوحي الضمائر التي هي عيون الله بتعبير الإمام علي الذي يقول في ذلك «إن الله سبحانه وتعالى لا يخفى عليه ما العباد مقترفون ليلهم ونهارهم، لطف به خيراً، وأحاط به علماً، أعضاؤكم

شهود، وجوارحكم جنود، وضمائركم عيونه وخلواتكم عيانه».

وأخلاق الإسلام هي أخلاق الأخاء الإنساني والعدالة الاجتماعية فلا ظلم ولا تهاون في تقويمه، والظلم ثلاث:

١ ـ ظلم لا يُغفر ـ كالشرك بالله.
٢ ـ وظلم مغفور لا يُطلب ـ ظلم العبد لنفسه.
٣ ـ وظلم لا يُترك ـ ظلم العباد لبعضهم بعضا.

فأخلاق الفروسية ترتكز على وعي مستنير ينشأ من الوعي المنير المحدد لمسؤولية الإنسان والهادي إلى الطريق القويم، فلا قيمة لعمل لا يسبقه وعي، وهذه الاستنارة هي المسافة الواعية بين الإنسانية والبهيمية.

أما صدق النية فهو مرادف للوعي ومناف للآلية، فإن كان فعل الإنسان صادراً عن غفلة أو عن سهو من غير نية ولا عقد طوية ولا حسبة لم يكن له في ذلك شيء ولن يجد في الآخرة شيئاً فهو في الدنيا كالأنعام التي تتصرف من غير عقول وتكليف من خلال عقول غريزية غير مكلفة.

نختتم قولنا لمكانة الأخلاق في نظر الإسلام بتلخيص القيم الأخلاقية في ثلاثة بنود:

١ ـ الدعوة الإسلامية دعوة أخلاقية أكد ذلك الرسول ﷺ في قوله: «إنما بعثت لاتمم مكارم الأخلاق» وقد قرر الإسلام أن قوام الدين بذل الجهد وصدق العمل فالإيمان في صميمة حياة فاضلة وعمل صالح فالدين المعاملة ولا خير في قول إلا مع الفعل، ولا

خير في مال إلا مع الجهد، ولا خير في الصدق إلا مع النية. وليست للعبادات قيمة إن لم تنه عن الفحشاء والمنكر والبغي والعدوان.

٢ ـ المحبة شرط الإيمان، والإيمان الصحيح يقتضي الأريحية والإيثار وتجنب الأنانية والأثرة، فلا أيمان لمسلم إن لم يحب لأخيه مثل محبته لنفسه، فلا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له.

٣ ـ كرامة الإنسان وحريته مسلمتان أوليان لتحقيق الشخصية الإنسانية على أنها غاية في ذاتها، فلا فضل لإنسان إلا بالتقوى والعمل الصالح.

والقيم الأخلاقية ترتكز على الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية والحرية الفردية بشرط عدم الاضرار بمصالح المجتمع، وهذه الحرية حرية رشيدة محدودة مقيدة بقيود العقل في حال العمل أو الامتناع عن العمل.

وقد ضرب الرسول مثلاً للحرية الرشيدة المرادفة لتقييد التصرف الغاشم يقول ﷺ: «إن قوماً ركبوا في سفينة فاقتسموا فصار لكل رجل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأس فقالوا له: ما تصنع، فقال: هو مكاني أفعل فيه ما شئت، ويعقب قائلاً: فإن أخذوا على يده نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا».

فجوهر الإيمان في الإخلاص والإحسان والإيثار. من خلال حياة فاضلة بالمحبة لتحقيق كرامة الإنسان وحريته لتحقيق إنسانيته.

الخاتمة

ما نطلق عليه اسم الأخلاق إنما هو في صميمه احتجاج يتجدد يوماً بعد يوم ضد ما في الواقع من نقص أو عدم كفاية، وهو احتجاج دائم نحو التنوير، وهو احتجاج مقرون الثقة والأمل في المستقبل.

والأخلاق مطلب يفرض علينا بالضرورة شيئاً هو في حكم ما ينبغي أن يكون، ولكنه مطلب حر يستلزم تضافر الإرادة، حتى تجيء الحرية فتحقق شيئاً يتجاوز كل ما أمكن تحقيقه.

فلا قيام للأخلاق بدون إرادة التي تعبىء كل ما لديها من طاقات حتى تستطيع أن تحقق ما تريد لنفسها أن تكون من خلال الفضيلة، وهي القيمة الخلقية وهي قيمة الحرية من حيث إرادة. فالمهمة الأولى للأخلاق هو تلقيح الواقع بمصل المثل العليا ليتجاوز الماضي الأليم والانتصاز على الحاضر البغيض لاستشراق مستقبل مشرق.

وللأخلاق قوة روحية كبرى تعلو بالإنسان وتسمو به نحو المثل العليا من خلال وعي بضرورة الأخلاق.

وقد جاء رسول الحرية الإنسانية ليتمم مكارم الأخلاق فقد كان

خلقه القرآن. ليبين للناس الحياة الفاضلة من خلال الاعتدال والاستقامة لحرية الإرادة الإنسانية في تحقيقه لإنسانيته، وهي حرية رشيدة مسترشدة من خلال ثلاثة محاور يسير عبرها الإنسان (باعتقاد واختيار وإبداع) أي بخشية في الاعتقاد بتقوى وورعة من خلال الحق، وبحرية في الاختيار بإرادة خيرة من خلال الخير، وبروعة في الإبداع برهبة جلالية من خلال الجمال.

عندما قال رب العزة كن فكانت الأشياء وكانت الكائنات وكان الإنسان، وقد وجد الإنسان ما بين الكاف والنون ووجوده هو الاستجابة الأولى وهي أول استجابة وأول تسبيح لرب العزة. وكذلك كانت الكائنات ـ فما من شيء إلا يسبح لله ـ إذن فقد خُلق الإنسان متديناً وعلى الفطرة السليمة، فكان الإنسان وكان معه الحق باعتقاده الخاشع وكان الإنسان وكان معه الخير بإرادته الخيرة، وكان الإنسان وكان معه الفن بإبداعه الرائع، وقد تلازمت هذه المحاور الثلاثة مع الإنسان وتلازمها معه كان لا بد لها أن تتلازم، فكان تلازم القيم الثلاثة (الحق والخير والجمال).

فالإنسان هو الكائن الوحيد المعتقد من خلال خشية في الاعتقاد. وهو الكائن الوحيد الأخلاقي من خلال إرادة حرة، وهو الكائن الوحيد الإبداعي من خلال إبداع رائع.

المراجع

١ ـ أحمد عمر هاشم (د): منهج الإسلام في العقيدة والعبادات والأخلاق. دار المنار للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٩٨٥م.

٢ ـ توفيق الطويل(د): الفلسفة الخلقية وتطورها ـ دار المعارف الإسكندرية.

٣ ـ توفيق الطويل (د): أسس الفلسفة ـ مكتبة النهضة.

٤ ـ جيروم استولينيتز: النقد الفني ـ دراسة جمالية فلسفية ـ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٠م.

٥ ـ زكريا إبراهيم (د): المشكلة الخلقية ـ مكتبة مصر ـ القاهرة.

٦ ـ زكريا إبراهيم (د): مشكلة الإنسان ـ مكتبة مصر ـ القاهرة.

٧ ـ زكريا إبراهيم (د): مشكلة الحب ـ مكتبة مصر ـ القاهرة.

٨ ـ عثمان أمين (د): الجوانية ـ أصول عقيدة وفلسفة وثورة ـ دار القلم القاهرة.

٩ ـ محمد محمد طاهر شبير: علم الأخلاق (النظرية والتطبيق) ـ منشورات دار ومكتبة الهلال ـ ١٩٨٧م.

١٠ ـ مصطفى عبده (د): أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي ـ دار الاشراق بيروت ١٩٩٠م.
١١ ـ مصطفى عبده (د): دور العقل في الابداع الفني «العقل الابداعي» ـ دار جامعة الخرطوم للنشر.
١٢ ـ نجيب بلدي (د): مراحل التفكير الخلقي ـ دار المعارف بمصر.
١٣ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة: فؤاد كامل وآخرين، دار القلم ـ بيروت.
١٤ ـ المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني.

فهرس المحتويات













MADBOULI BOOK SHOP

6 Talat Harb SQ Tel. 5756421

مكتبة مدبولي

٦ ميدان طلعت حرب - القاهرة - هاتف ٥٧٥٦٤٢١